Comment le chiisme a été inventé

Ali S. Khedher

Année 2026 – Langue française

Cet essai propose une thèse radicale : le chiisme n'est pas un héritage des origines de l'islam, mais une construction historique progressive, façonnée par des crises politiques, des recompositions impériales et des opérations de mémoire. Pour la première fois dans le domaine chiite, une méthode archéologique est appliquée de manière systématique, elle remonte sous les récits, dégage les strates successives, expose les discontinuités et révèle les mécanismes de fabrication du passé. Des Bouyides aux Safavides, des Qadjars à Khomeyni, l'enquête déconstruit les récits traditionnels et montre comment une dissidence marginale a été transformée en doctrine, puis en religion d'État. Le chiisme apparaît alors non comme une branche de l'islam, mais comme une religion construite, stabilisée et finalement instrumentalisée politiquement. Une analyse matérialiste incisive et profondément originale, qui interroge la plasticité des doctrines et la fabrique de la mémoire religieuse.

Cet ouvrage s'inscrit dans les domaines de l'histoire des religions, en particulier celle de l'Islam, du chiisme, de la critique historique, de l'histoire politique, de l'analyse des catégories doctrinales, culturelles et de l'étude des logiques de domination dans le monde musulman.

Cet ouvrage est publié numériquement avec le soutien de l'Institut européen de la culture arabe (Bruxelles) «institut@arabe-culture.com». Tous droits réservés © 2026 Ali Khedher

Planification

La fabrication de l'histoire et le façonnage de la mémoire

Toute étude du chiisme se doit de commencer par une interrogation plus générale sur la manière dont l'histoire et la mémoire sont mobilisées pour façonner les représentations collectives. Les récits du passé ne sont jamais neutres, ni désincarnés ; ils sont sélectionnés, reformulés, sacralisés ou effacés selon les besoins matériels et symboliques des acteurs sociaux et politiques. La mémoire religieuse, en particulier, fonctionne comme un instrument de légitimation de la force publique ; elle confère une autorité à certaines doctrines, elle fonde des hiérarchies, elle organise des pratiques et elle détermine des appartenances en fonction des rapports de domination en vigueur.

Ce processus n'est pas propre au chiisme, il traverse toutes les traditions religieuses et politiques. Mais dans le cas du chiisme, il prend une intensité particulière du fait de sa trajectoire de contestation devenue institution d'État. Les récits fondateurs sont souvent empruntés à des traditions ou des événements antérieurs, puis réélaborés pour servir de cadre de légitimation rétrospective. Les commémorations, les généalogies sacrées et les doctrines de l'imamat ne sont pas seulement des éléments de croyance ; ils sont des dispositifs de pouvoir, capables de structurer la perception sociale et de produire des effets concrets sur l'organisation des communautés. Ce mécanisme de réécriture montre que la mémoire religieuse n'est jamais une simple transmission des traditions, mais une construction orientée, qui sélectionne, adapte et sacralise des matériaux anciens afin de produire un effet concret sur la reproduction des structures de la société.

La manipulation de l'histoire et de la mémoire ne doit pas être comprise comme une simple falsification ou comme une erreur de transmission. Elle constitue un mécanisme constitutif des sociétés, car en sélectionnant certains événements, en effaçant d'autres, en sacralisant des personnages, des objets ou des récits, les acteurs produisent un ordre social et politique. Ce mécanisme ne repose pas uniquement sur la force des institutions répressives, il agit également en façonnant la conscience collective, en orientant ce qui peut être pensé, transmis et reconnu comme légitime. Le fait religieux devient alors le vêtement idéologique de nécessités politiques impérieuses.

Gramsci a montré que l'hégémonie culturelle repose sur la capacité des institutions à orienter les catégories de perception et à faire reconnaître comme naturelles des constructions historiquement situées. Foucault a analysé comment les dispositifs de savoir et de pouvoir organisent les discours, définissent les «régimes de vérité» et encadrent les formes possibles d'énonciation. Barthes a mis en évidence la manière dont des récits ordinaires sont activés, codifiés et diffusés jusqu'à fonctionner comme des évidences collectives mythologiques. Bourdieu a montré que la violence symbolique ne procède pas

d’une naïveté des dominés, mais du fait que les catégories imposées par le pouvoir deviennent les instruments mêmes de leur perception du monde. Lacan, enfin, a souligné que l’ordre symbolique précède et structure les individus, qui ne disposent pas librement de leurs repères mais sont pris dans un réseau discursif qui organise leurs positions et leurs possibilités d’énonciation. Ces outils théoriques permettent de comprendre que le chiisme, loin d'être une essence immuable, est le produit d'un façonnage continu par ces différents vecteurs de normalisation.

Ainsi, l’efficacité de ces manipulations ne tient pas à une intelligence exceptionnelle du pouvoir ni à une faiblesse intrinsèque des sociétés, mais à la rencontre entre des dispositifs institutionnels puissants et des mécanismes psychiques et sociaux qui rendent les récits crédibles, évidents, et même désirables. La réception n’est pas passive, elle est le produit d’une intériorisation, d’une incorporation des catégories dominantes dans la vie quotidienne, dans l’éducation, dans les rituels, dans les pratiques de langage. C’est à travers cette intériorisation que la mémoire manipulée devient un cadre de pensée partagé, un horizon qui fixe les identités, délimite les frontières et légitime les revendications économiques et territoriales.

Dans ce cadre, l’étude du chiisme ne peut se limiter à une analyse doctrinale ; elle doit examiner comment les reconstructions mémorielles et les usages idéologiques du passé ont façonné une identité religieuse distincte, et comment cette identité continue d’agir sur les sociétés contemporaines, non seulement par ses doctrines, mais par la manière dont elle s’est inscrite dans la conscience collective comme un dogme historique naturalisé et présenté comme indiscutable.

Cadre historiographique

Les récits traditionnels relatant les débuts de l’islam et l’apparition du chiisme ne reposent sur aucune documentation contemporaine du VIIe siècle. Ils ont été rédigés plusieurs générations après les événements qu’ils prétendent décrire, dans des milieux où s’entremêlaient enjeux politiques, rivalités ethniques, communautaires et élaborations doctrinales en pleine formation. Dans ces conditions, les croyances, les positions théologiques et les conflits rapportés par ces textes ne peuvent être considérés comme le reflet d’une réalité primitive ou d'un événement biologique, ils sont, pour l’essentiel, des constructions tardives produites par des auteurs qui cherchaient moins à transmettre fidèlement le passé qu’à donner une cohérence historique à des besoins idéologiques contemporains de leur époque. Toute analyse historique sérieuse doit donc réduire ces récits à leur statut de productions doctrinales, et non les traiter comme des témoignages.

Le présent essai adopte, en ce sens, une démarche radicalement critique et une posture de refus des catégories confessionnelles. Il considère le chiisme non comme une subdivision

originelle ou spontanée de l'islam primitif, mais comme une formation religieuse autonome, résultat d'un long processus où se croisent ruptures politiques, recompositions sociales, reformulations doctrinales et héritages culturels multiples. À ce titre, il doit être étudié comme n'importe quel phénomène religieux en construction, par l'analyse des structures sociales, des conditions matérielles, des conflits de légitimité et des mécanismes de ritualisation, plutôt que par la reproduction de récits rétrospectifs.

Cette approche implique de rompre avec l'usage naïf des sources islamiques classiques. D'une part, la quasi-totalité des récits relatifs aux débuts de l'islam et du prétendu chiisme primitif sont tardifs, fixés plusieurs siècles après l'apparition de l'islam, et reflètent donc un contexte intellectuel et politique sans rapport direct avec le VIIe siècle. D'autre part, ces récits ne sont jamais neutres : ils sont des outils de combat. Ils émanent aussi bien de milieux proches du pouvoir califal que de cercles d'opposition, que d'écoles juridiques ou de communautés doctrinales rivales, chacun portant la marque d'un projet idéologique propre. Leur cohérence interne n'est pas un critère de fiabilité, elle résulte d'un travail de reconstruction visant à fabriquer un passé intelligible et doctrinalement ordonné, non à transmettre la réalité historique.

À ce titre, il est fondamental de distinguer deux niveaux souvent confondus dans la tradition. Le premier est celui de l'usage ancien du mot chiite ou *shīʿi* (partisan)[1], bien attesté dès les premiers siècles, mais qui ne désignait ni doctrine constituée ni pratiques religieuses spécifiques. Le second concerne l'existence d'un chiisme doctrinal structuré, lequel n'est attesté par aucun document matériel jusqu'à aujourd'hui.

En effet, le mot «chiite-*shīʿi*» apparaît très tôt dans la littérature sunnite ancienne, chez des auteurs classiques (IXe-Xe siècles) comme al-Tabari, al-Ashʿari ou al-Jahiz, mais dans un sens strictement politique ou factionnel, désignant des partisans, des alignements, des soutiens, et non une confession dotée d'un corpus théologique, d'un clergé, d'une liturgie ou d'une doctrine formalisée. Rien n'indique alors l'existence d'un système religieux comparable au chiisme tel qu'il sera défini plus tard.

Aucun document antérieur au XVe-XVIe siècles ne permet d'attester l'existence d'une doctrine chiite structurée aux époques umayyade ou abbasside. Les textes traditionnellement présentés comme fondateurs, attribués à al-Baqir, Jafar al-Sadiq (VIIe-VIIIe siècles) ou aux premiers imams, n'existent que sous forme de copies très tardives, presque toutes issues du milieu safavide ou post-safavide (les Safavides ont régné sur la Perse de 1501 à 1736), sans chaîne de transmission matérielle remontant aux siècles supposés de leur élaboration. Les grands répertoires anciens, comme le *Fihrist* (bibliographie) d'Ibn al-Nadim (m. 995), ne mentionnent ni ces ouvrages ni une quelconque littérature chiite primitive. Rien dans la production manuscrite authentifiée des premiers siècles ne permet d'en supposer l'existence.

[1] Sur la distinction *shīʿī* / *shīʿa*: en arabe, *shīʿī* est un nom d'agent et un adjectif qui désigne l'individu appartenant à cette communauté (un «chiite») ; *shīʿa* est un nom collectif qui désigne la communauté chiite.

Il est donc historiquement impossible de projeter un chiisme doctrinal dans les premières générations suivant la mort de Mohammed. Ce que la tradition décrit comme un courant structuré n'apparaît historiquement qu'à travers des documents tardifs et idéologiquement situés, dont la datation renvoie à des contextes politiques bien postérieurs, notamment la période safavide, où le chiisme devient un instrument de légitimation étatique. Toute reconstruction antérieure repose donc sur des récits rétroactifs, non sur des sources contemporaines. La seule position méthodologiquement tenable consiste à reconnaître que le chiisme, comme doctrine organisée, ne peut être attesté qu'à partir de sa reconfiguration tardive. En l'absence de documents matériels antérieurs, il n'existe aucune preuve permettant d'affirmer l'existence d'un chiisme doctrinal ou rituel dans les premiers siècles. Toute reconstruction antérieure repose sur des récits rétroactifs, produits dans des contextes idéologiques spécifiques, et ne peut être considérée comme un témoignage historique.

Le constat archéologique qui traverse cet essai est que les formes doctrinales et rituelles aujourd'hui regroupées sous le nom de «chiisme» sont le produit d'élaborations tardives mobilisant des ressources hétérogènes, englobant les traditions religieuses locales, les héritages culturels persans, les recompositions politiques multiples, mais aussi des modèles doctrinaux extérieurs, notamment issus du christianisme. Les auteurs de ces récits tardifs connaissaient l'histoire du christianisme et ont clairement intégré certains de ses schèmes narratifs et symboliques comme la structure quadripartite des textes, la théologie du martyr sacrificiel, la figure du saint souffrant, le cycle de passion et de rédemption. Il ne s'agit donc pas d'affirmer une filiation directe avec le zoroastrisme ou le christianisme, mais d'examiner comment ces matériaux persans, locaux et exogènes ont été recombinés, à des moments historiquement datables, pour fabriquer un discours chiite canonisé et lui donner une profondeur rétroactive.

Formuler ainsi le problème impose de traiter chaque «événement fondateur», mort du Prophète Mohammad, *Saqifa*[2], premiers califats, conflits umayyades, non comme des données factuelles transmissibles, mais comme des récits reconstruits où se condensent des intérêts sociaux et des rapports de force. La question devient alors : qui fabrique ces récits? À quel moment ? Pour répondre à quelles nécessités politiques, culturelles ou théologiques, et quelles données indépendantes permettent de les situer ou de les relativiser ? L'enjeu n'est pas de reproduire ces récits, mais d'analyser les fonctions qu'ils remplissent dans des contextes de production du savoir.

Adopter ce point de vue permet de penser la genèse du chiisme comme un processus de formation religieuse, comparable, méthodologiquement, à d'autres constructions tardives comme la cristallisation du christianisme, sans en projeter les chronologies ni les causalités. Il s'agit d'étudier comment, à des moments historiquement identifiables, des agents sociaux,

[2] La *saqifa* est un espace couvert, un auvent, un portique, c'est le lieu où s'est tenue à Médine, juste après la mort de Mohammed, une réunion politique décisive qui aboutit à la désignation d'Abu Bakr comme calife, en l'absence d'une partie des proches du Prophète.

des institutions et des traditions culturelles ont recombiné des éléments anciens et nouveaux pour fabriquer une doctrine, des rites et une mémoire collective qui finiront par s'imposer comme «chiites». Cette approche respecte la contrainte épistémologique centrale de cet essai, en ne formulant aucune affirmation qui excède les preuves matérielles disponibles.

Le chiisme comme phénomène historique

L'idée, aujourd'hui largement répandue, selon laquelle le chiisme serait une branche naturelle de l'islam ou une dissidence née dès les premières générations n'est pas le résultat d'une enquête historique, mais l'aboutissement d'un long processus de classification. Celui-ci fut d'abord construit par des auteurs sunnites médiévaux, puis repris par de nombreux orientalistes européens qui, faute d'outils critiques adaptés, ont adopté ces catégories sans en examiner l'historicité ni la base matérielle.

Il faut d'abord rappeler que le terme *shîʿia* (chiites), dans les sources anciennes[3], ne désigne pas une confession structurée, mais des groupes de partisans, *shîʿat Ali*, *shîʿat Uthmân*, *shîʿat Muawiya* (partisans d'Ali, d'Uthman, de Muawiya), sans doctrine unifiée, sans corpus spécifique, sans identité religieuse autonome. Le «chiisme» comme ensemble théologique cohérent est une notion tardive, élaborée des siècles plus tard et projetée rétroactivement sur les débuts, sans qu'aucune preuve matérielle antérieure n'en atteste l'existence.

Pourquoi, alors, l'idée d'un chiisme primitif s'est-elle propagée avec une telle force ? La réponse doit distinguer les cas.

- Les auteurs sunnites médiévaux utilisaient, comme il est dit plus haut, le terme *shîʿa* (chiites) pour désigner des partisans ou des factions, ils le présentaient comme une dissidence politique et polémique, non comme une confession doctrinale pleinement constituée. Dans leur logique, il s'agissait d'indexer des écarts et des excès, non d'identifier une religion alternative ; il n'y a pas, chez eux, de tentative systématique de reconstituer une théologie «chiite» unifiée.

[3] Le terme *al-Shīʿa* (les chiites) apparaît dès les premiers siècles de l'Islam. Il existe dans des ouvrages majeurs de classification doctrinale rédigés par des auteurs sunnites, tels qu'al-Ashari (*Maqalat al-Islamiyyin*, Xe siècle), al-Baghdadi (*al-Farq bayn al-firaq*, XIe siècle). Cependant, ce terme ne désigne pas alors une confession religieuse constituée, dotée d'un corpus stable et d'une théologie unifiée. Il fonctionne plutôt comme une étiquette générique, appliquée de l'extérieur, regroupant une pluralité de factions dissidentes, souvent sans lien doctrinal direct entre elles, dont le seul dénominateur commun était leur attachement réel, supposé ou revendiqué, à la figure d'Ali. Dans ces sources, le mot *al-Shīʿa* ne renvoie pas à une tradition religieuse autonome, mais à un ensemble hétérogène de groupes, parfois ouvertement contradictoires, classés parmi les *ahl al-ahwāʾ wa-l-bidʿa* (gens des passions et de l'innovation). Les catégories modernes de «chiisme duodécimain», «doctrine imamite» ou «école jafarite» n'existent pas encore ; elles correspondent à des élaborations postérieures, issues d'un long processus de systématisation théologique et de canonisation scripturaire.

- Dans les milieux chiites, surtout safavides (à partir du XVIe siècle), la mise en ordre doctrinale, la systématisation des récits et la rétroprojection d'un corpus ancien relèvent d'un acte intentionnel. Les savants et institutions de ces milieux ont travaillé consciemment à construire une identité d'opposition idéologique et religieuse cohérente en codifiant des textes, en élaborant la théologie de l'imamat et en produisant une mémoire rituelle ainsi qu'une généalogie doctrinale destinée à légitimer leur vision du passé.

- Les orientalistes des XIXe-XXe siècles, pour leur part, ont souvent projeté sur les premiers siècles des structures doctrinales à partir de textes tardifs. Ils se sont appuyés, souvent sans remise en question suffisante, sur des corpus compilés ou transmis dans des milieux safavides et post-safavides; en conséquence, ils ont interprété les sources tardives comme si elles témoignaient directement des origines. Cette démarche relève d'un biais méthodologique (sélection de sources, absence de contextualisation critique**,** application de catégories comparatives héritées d'autres traditions religieuses), et non d'une manipulation nécessairement consciente de l'ensemble des orientalistes.

- À l'époque contemporaine, certains historiens présentent le chiisme comme un «schisme interne doté d'une doctrine et de pratiques organisées», ils reprennent souvent, consciemment ou non, la terminologie forgée à l'époque safavide. Cette erreur perdure parce que leurs analyses s'appuient sur des études postérieures, elles-mêmes fondées sur ces classifications idéologiques. Une approche historique rigoureuse, au contraire, considère le chiisme non comme une réforme interne comparable au protestantisme, ni comme une simple contestation politique primitive, mais comme un phénomène religieux se constituant progressivement à travers la consolidation de traditions multiples et une longue histoire de reformulation doctrinale. C'est précisément cette naturalisation d'un cadre classificatoire idéologique que cet essai entend déconstruire.

Ce que montrent les documents doctrinaux tardifs, les seuls disponibles, et l'analyse critique de leur formation, c'est un phénomène d'une nature différente, le chiisme n'émerge pas comme une réforme de l'islam primitif, mais comme une reconstruction doctrinale et rituelle élaborée plusieurs siècles après les faits supposés, sans preuve matérielle antérieure. Il ne corrige pas une tradition existante, il en produit une autre. Les doctrines centrales (l'imamat, l'infaillibilité, la sacralité de certaines lignées), la hiérarchie des figures, les récits fondateurs, la mémoire liturgique, les cycles commémoratifs, les textes de référence, tout cela ne dérive pas organiquement des pratiques attribuées au premier islam, mais procède d'une élaboration tardive, structurée, et insérée dans des contextes sociaux, politiques et culturels sans rapport avec le VIIe siècle.

La comparaison avec le protestantisme chrétien n'a donc pas pour but de rapprocher deux phénomènes, mais de souligner leur différence fondamentale, là où la dissidence protestante s'inscrit dans un christianisme déjà constitué, en modifiant certaines pratiques et en contestant des autorités au sein d'un cadre doctrinal stabilisé ; le chiisme ne procède pas d'une réforme interne comparable, mais élabore un nouvel agencement doctrinal et

rituel, qu'il projette rétroactivement sur les origines de l'islam pour se donner une légitimité historique. Ce point est essentiel pour comprendre l'angle de cet essai, le chiisme sera traité non comme une dissidence interne, mais comme une religion constituée, née d'un processus d'invention doctrinale, de reconstruction mémorielle et de réinvestissements rituels opérés dans un monde postérieur à Mohammed, façonné par des forces, des besoins et des imaginaires qui lui sont étrangers. L'analyse doit ici se porter sur la matérialité de cette invention, en neutralisant toute prétention des sources à une origine sacrée.

Du mythe au système : fabrication d'une doctrine

Avant d'entreprendre la déconstruction des récits traditionnels, il est nécessaire de préciser ce que signifie le terme *doctrine* et de rappeler sur quels mécanismes repose, dans une tradition religieuse, la constitution d'un corpus doctrinal. Ce terme ne désigne ni un ensemble de dogmes figés ni un système conceptuel déjà formé. Aucune doctrine ne préexiste à son histoire, elle se cristallise progressivement par sédimentation de récits, d'interprétations, de pratiques rituelles, de décisions juridiques et de constructions métaphysiques. Ce que l'usage théologique nomme «doctrine» correspond ainsi à un état provisoire de stabilisation au sein d'un ensemble de processus plus vastes : controverses, conflits d'autorité, stratégies de légitimation et transformations sociales. En ce sens, une doctrine n'est pas une émanation théorique autonome, mais la forme momentanément stabilisée, parfois artificiellement stabilisée, d'un tissu de tensions historiques.

Les traditions religieuses se distinguent moins par les contenus qu'elles énoncent que par les modalités selon lesquelles elles instituent et légitiment ces contenus. Ce qui sépare les doctrines, ce ne sont pas seulement les dogmes, mais les mécanismes par lesquels l'autorité affirme la validité d'une norme présentée comme telle, sans que cette prétention ne garantisse sa véracité. Certaines traditions fondent leur enseignement sur une révélation close encadrée par un magistère hiérarchisé ; d'autres privilégient une exégèse expansive, qui étend progressivement le champ des interprétations possibles ; d'autres encore accordent une place centrale à la transmission initiatique, au privilège du secret ou à la figure charismatique d'un guide inspiré. Ce sont ces régimes de légitimation, textuel, juridique, ésotérique, charismatique, philosophique, qui configurent l'identité doctrinale d'une communauté religieuse en tant que dogme de capture et de normalisation sociale.

Dans ce cadre, l'histoire des doctrines chiites antérieures aux Safavides, c'est-à-dire antérieures au XVIe siècle, ne peut être comprise comme le développement linéaire d'un système théologique déjà constitué, qui se serait simplement «déployé». Elle relève plutôt d'une pluralité de milieux, de langages et de régimes d'autorité, parfois concurrents, parfois compatibles par conjoncture. Les récits sur les imams, les schémas cosmologiques à forte teneur mythique, les tentatives de définir l'infaillibilité, la circulation de traditions

hétérogènes, les pratiques rituelles locales, les emprunts partiels au droit sunnite, les thèmes ésotériques et les motifs symboliques d'origine iranienne ou proche-orientale forment un ensemble mouvant, où les frontières entre doctrine, imaginaire et pratique restent souvent floues. Rien ne relève ici d'une systématisation philosophique au sens strict, il s'agit plutôt d'un champ composite, travaillé par des mythes, des mémoires locales et des reconstructions théologico-politiques dépourvues de centre gravitationnel.

C'est seulement à l'époque safavide que l'on voit apparaître, pour le chiisme, quelque chose qui corresponde pleinement au concept de *doctrine* au sens strict. Une doctrine, en histoire des religions, n'est pas un simple ensemble de croyances partagées, mais une construction normative, organisée et hiérarchisée, qui définit ce qu'il faut penser, croire et pratiquer pour appartenir légitimement à une communauté. Elle implique un travail institutionnel appliqué à fixer un corpus textuel autorisé, à sélectionner et à éliminer des traditions concurrentes, à définir un cadre juridique stable, à produire un langage théologique unifié et un système d'interprétation exclusif. Avant l'intervention étatique safavide, rien de cela n'existe réellement dans les milieux chiites : les traditions circulent, sont réagencées, se contredisent, et répondent à des enjeux locaux plus qu'à un projet doctrinal centralisé. Ce n'est qu'au moment où l'État safavide, à partir du XVIe siècle, impose une orthodoxie, codifie les usages, restructure l'enseignement religieux et redéfinit les autorités légitimes que ce champ hétérogène est remodelé en un système doctrinal identifiable. Autrement dit, ce que l'on appelle aujourd'hui «doctrine chiite» n'est pas l'aboutissement naturel d'un développement interne, mais le résultat d'un processus tardif de normalisation, de sélection et de mise en cohérence opéré par un appareil étatique transformant un ensemble dispersé en dogme contraignant. La doctrine n'est pas le produit d'une maturation de la pensée, mais une fabrication technique de l'appareil d'État imposée par la contrainte et l'encadrement institutionnel.

Méthode de travail

L'essai repose sur une exigence méthodologique rigoureuse : ne rien affirmer qui excède les preuves matérielles disponibles. Les récits traditionnels, les classifications doctrinales et les reconstructions idéologiques ne sont pas traités comme des témoignages directs, mais comme des objets d'analyse. Les textes sont interrogés non pour ce qu'ils prétendent dire du passé, mais pour ce qu'ils révèlent des contextes sociaux, politiques et doctrinaux qui ont rendu possible leur production. Cette démarche s'inscrit dans une perspective proche de «*l'archéologie du savoir*» : suspendre les continuités supposées, décrire les opérations de construction, et restituer les conditions d'émergence des formes doctrinales.

Cette démarche s'appuie sur trois principes complémentaires. Le premier est la primauté des sources matérielles, seuls les documents dont l'existence est attestée sont retenus

comme base de travail, et l'absence de preuve est considérée comme une absence d'existence historique. Le second est l'analyse des conditions de production, où chaque récit est replacé dans son milieu de fabrication et examiné comme un produit de rapports de force, qu'il s'agisse des auteurs sunnites médiévaux, des institutions safavides ou des orientalistes modernes, afin de comprendre les intérêts, les stratégies et les logiques de pouvoir qui ont présidé à sa formulation. Le troisième est la critique des catégories, où des termes et des classifications tels que *shīʿa*, «chiisme primitif» ou «schisme interne» sont examinés comme des constructions idéologiques, traitées non comme des données factuelles mais comme des instruments de légitimation.

Cette approche implique de croiser plusieurs disciplines. L'histoire sociale et politique permet de situer les récits dans les rapports de force qui les ont produits. L'analyse doctrinale éclaire la logique interne des systèmes théologiques élaborés tardivement. La critique historiographique déconstruit les usages naïfs des sources et les projections rétroactives. Enfin, la comparaison interreligieuse, sans chercher à établir des filiations directes, identifie les schèmes narratifs et symboliques repris ou recombinés, tels que le martyr, la passion ou la mémoire rituelle.

La méthode se veut transparente et accessible, chaque affirmation est accompagnée de son origine, de sa datation et de son contexte. L'objet de l'essai n'est pas de retracer une histoire du chiisme ni de rechercher des origines supposées, mais d'analyser les événements majeurs présentés comme fondateurs, d'interroger leur historicité matérielle et de montrer comment leur mise en récit a contribué à la constitution d'une doctrine et de pratiques religieuses. L'analyse met en lumière les procédés de manipulation, les reconstructions doctrinales et les pathologies de la pensée qui transforment des événements en instruments de légitimation. L'objectif est de déconstruire la naturalisation de ces classifications, de restituer les conditions sociales et politiques de leur élaboration et de comprendre comment elles façonnent durablement la conscience collective. Le chiisme apparaît ainsi non comme une donnée originelle, mais comme un phénomène religieux construit, né d'un processus de recomposition doctrinale et rituelle, inscrit dans des contextes historiques précis et étrangers au VIIe siècle.

Note

Par souci de clarté et de fluidité, cet essai n'utilise la translittération orientaliste classique (signes diacritiques, emphatiques, hamza) que de manière ponctuelle et réduite. Ces signes, indispensables dans les éditions philologiques, alourdissent la lecture dans un texte analytique. Les noms arabes sont donc transcrits selon une graphie courante et cohérente.

Points de repères, tribus et personnages

Les généalogies de Quraysh reposent exclusivement sur des récits transmis dans la tradition musulmane et mis par écrit plusieurs générations après les événements. Il n'existe aucune documentation contemporaine, neutre ou externe permettant de confirmer la composition exacte des clans ou leurs relations internes. Les reconstructions généalogiques disponibles reflètent donc des mémoires tardives, structurées par des enjeux politiques et symboliques propres aux premiers siècles de l'islam.

La tradition décrit Quraysh comme une fédération de clans (*butūn*), dont certains occupent des positions plus influentes en raison de leurs fonctions dans la gestion du sanctuaire et du commerce mecquois. Les clans généralement présentés comme les plus importants sont :

- Banu Hashim : gestion du *rifāda* (hospitalité des pèlerins), prestige religieux et moral.
- Banu Umayya (Banu Abd Shams) : puissance économique et commerciale, influence politique précoce.
- Banu Makhzūm : rôle militaire et sécuritaire, élite guerrière de La Mecque.
- Banu Zuhra : alliances matrimoniales importantes, poids social notable.
- Banu Taym : prestige ancien mais puissance plus limitée ; clan d'Abu Bakr.
- Banu Adi : fonctions judiciaires dans certains récits ; clan dʿUmar ibn al-Khattāb.

D'autres clans existent, mais ils sont moins pertinents pour cet essai et ne seront pas abordés.

Pour cet essai, les deux clans essentiels sont Banu Hashim et Banu Umayya, qui jouent un rôle déterminant dans l'histoire des premiers siècles de l'islam. Ils descendent d'un ancêtre commun, Abd Manaf ibn Qusayy, ce qui en fait deux branches cousines mais distinctes. Leur rivalité structure la politique mecquoise avant et après l'islam.
Cette rivalité est décrite dans les récits traditionnels comme bien antérieure à l'islam : elle remonterait à la période préislamique, lorsque les différentes branches de Quraysh se disputaient le prestige, les fonctions rituelles et l'autorité au sein de La Mecque. Après la disparition de Mohammed, cette compétition ancienne prend simplement d'autres formes, liées à la lutte pour le pouvoir politique.

- Banu Hashim : le fondateur du clan hachémite est Abd al-Muttalib ibn Hashim, grand-père de Mohammed ibn Abd Allah et d'Ali ibn Abi Talib. Mohammed et Ali sont donc cousins.

- Banu Umayya : au VIIe siècle, Abu Sufyan représente la puissance économique et politique du clan et figure parmi les principaux opposants mecquois à Mohammed. Après la fondation de l'État islamique, son fils Muawiya devient gouverneur de Syrie puis fonde le pouvoir omeyyade.

Les généalogies chiites ne reposent pas sur des documents contemporains des premiers imams. Elles sont le résultat de constructions doctrinales élaborées dans des contextes politiques distincts. Trois grandes traditions se distinguent :

A. La généalogie reconnue dans le chiisme duodécimain (imamite), stabilisée et diffusée à partir de l'époque safavide, est la suivante, les datations mentionnées ci-dessous se basent sur les récits traditionnels :

1. Ali ibn Abi Talib (vers 601-661), cousin germain du prophète
2. al-Hasan ibn Ali (625-670)
3. al-Husayn ibn Ali (626-680)
4. Ali Zayn al-Abidin, dit aussi Ali al-Sajjād (658-713)
5. Muhammad al-Baqir (676-732)
6. Jafar al-Sadiq (702-765)
7. Musa al-Kaẓim (745-799)
8. Ali al-Ridha (766-818)
9. Muhammad al-Taqi (811-835)
10. Ali al-Naqi (82-868)
11. Hasan al-Askari (845-874)
12. Muhammad al-Mahdi (868- disparu selon la doctrine en 874)

B. Le zaydisme

Dans la tradition zaydite, le cinquième imam n'est pas Muhammad al-Baqir mais son frère Zayd ibn Ali, reconnu comme imam parce qu'il s'est levé contre le pouvoir omeyyade.

Les zaydites rejettent l'idée d'un imam désigné ou caché : l'imam doit se manifester publiquement, revendiquer son autorité et être capable de mener une insurrection contre l'injustice.

C. L'ismaïlisme

Dans la tradition ismaïlienne, le septième imam n'est pas Musa al- Kaẓim mais Ismaïl, fils aîné de Jafar al-Sadiq, considéré comme l'imam légitime.
L'imam caché n'est pas non plus celui des duodécimains : chez les ismaïliens, il s'agit de Muhammad ibn Ismaïl, le huitième imam.

Outre les duodécimains, les ismaïliens et les zaydites, plusieurs groupes chiites anciens ont élaboré leurs propres successions d'imams :
Waqifites : s'arrêtent à Musa al- Kaẓim, considéré comme l'imam caché.
Fathites : reconnaissent Abd Allah al-Aftah, fils de Jafar al-Sadiq, au lieu de Musa al- Kaẓim.

Kaysanites : remontent à Muhammad ibn al-Hanafiyya, fils d'Ali mais non issu de Fatima, considéré comme imam caché.

Déconstruction I

La scénarisation du passé

Le choix difficile de la succession

Le prophète de l'islam, Mohammed, est mort en 632. Les récits décrivant les circonstances de sa disparition reposent sur des traditions tardives, mises par écrit plusieurs générations après les événements, dans des compilations historiographiques et doctrinales produites entre le VIIIe et le Xe siècle. Ibn Ishaq (704-767), al-Waqidi (747-823), al-Baladhuri (820-892) et al-Tabari (839-923) transmettent des versions divergentes, mais aucun de ces auteurs ne fut témoin direct. Les ouvrages originaux de ces compilateurs sont perdus, et ce qui est connu aujourd'hui provient de copies tardives, souvent postérieures de plusieurs siècles, dont l'authenticité et la fidélité au texte initial ne peuvent être garanties[4]. Leur valeur historique demeure donc limitée, ces récits exprimant avant tout une mémoire religieuse et politique plutôt qu'un témoignage contemporain. La plupart rapportent que Mohammed aurait été malade plusieurs jours avant sa mort, mais aucune preuve matérielle contemporaine ne permet de confirmer cet état. L'hypothèse d'une maladie courte ou prolongée ne peut être retenue comme donnée historique. La mort peut avoir été soudaine, rapide ou même violente, aucune certitude n'existe. Seul demeure un fait irréfutable, celui de la disparition du prophète en 632.

Un fait demeure cependant, Mohammed ne désigne aucun successeur. Pour un chef dont l'action politique reposait sur l'anticipation des rapports de force, conscient de la fragilité de l'alliance qu'il avait constituée et du rôle central qu'il y occupait, une telle omission ne peut être considérée comme anodine. L'absence de désignation interroge, elle contredit l'image d'un stratège attentif aux équilibres tribaux et aux menaces de fragmentation. Elle suggère que la mort est survenue de manière brutale, avant tout arrangement politique, et nourrit l'hypothèse d'un événement inattendu. Qu'il s'agisse d'une maladie rapide, d'une mort soudaine ou même d'une disparition violente, aucune certitude ne peut être établie. Mais le fait qu'aucun dispositif de succession n'ait été prévu ouvre un champ de doute qui ne peut être ignoré, la précipitation avec laquelle la réunion de la *Saqifa* fut organisée apparaît comme la conséquence directe de cet événement, et accentue les interrogations sur les circonstances mêmes de la mort.

La disparition du Prophète révèle immédiatement la faiblesse structurelle de la communauté. L'unité du groupe reposait avant tout sur sa personne, non sur un dispositif

[4] Ibn Ishaq, *Siratu Rasulillah* (Biographie du prophète), al-Waqidi, *Kitab al-Tarikh wa al-Maghazi* (Livre d'histoire et de conquêtes), al-Baladhuri, *Kitab Futuh al-Buldan* (Livre de la conquête des pays) et al-Tabari (*Histoire des prophètes et des rois*) sont consultables en ligne, notamment sur Internet archive, qui met à disposition des reproductions numériques des copies disponibles.

institutionnel stable. L'ensemble de la péninsule arabe avait été rallié, mais l'allégeance de nombreuses tribus demeurait circonstancielle, certaines s'étaient soumises au rapport de forces, non à une autorité durable. La mort du chef entraîne aussitôt des ruptures, un refus de la *zakât*[5], volonté de retrouver l'autonomie tribale, émergence de chefs locaux concurrents. La cohésion construite par Mohammed apparaît ainsi récente et dépourvue de fondations solides.

La réunion de la *Saqifa* s'inscrit dans ce contexte d'urgence créé par la disparition brusque du Prophète et l'absence de toute désignation successorale. Les Ansar (les partisans originaires de Yathreb – Médine) se rassemblent les premiers afin de défendre leur rôle central dans la formation de la communauté mohammadienne, tandis que les Qurayshites interviennent aussitôt pour imposer leur primauté. Aucun mécanisme institutionnel n'avait été prévu pour organiser la succession, et le débat s'ouvre dans un vide total. La décision en faveur d'Abu Bakr (compagnon du prophète) résulte d'un accord conclu dans un cercle restreint de notables, avant même la fin des funérailles, révélant l'improvisation du moment et la nécessité politique de stabiliser rapidement un ensemble menacé d'éclatement. Cet épisode ne peut être compris comme un simple détail biographique, il marque l'apparition d'un vide de direction dans une société tribale élargie, où plusieurs formes de légitimité se trouvaient en concurrence, la parenté (Ali ibn Abi Talib, cousin germain du prophète, et les siens), l'autorité de la tribu du Prophète (Quraysh), et l'ancienneté de l'alliance médinoise (les Ansar). La désignation d'Abu Bakr apparaît ainsi moins comme une continuité religieuse que comme une manœuvre politique destinée à maintenir une autorité centrale sur des tribus dont la loyauté demeurait fragile et incertaine.

Les récits qui décrivent la réunion de la *Saqifa*, tenue immédiatement après la mort de Mohammed, ne sont pas contemporains des événements, reposent sur des transmissions orales, modelées par les enjeux doctrinaux et politiques de leur époque, et ne fournissent pas toujours la liste complète des participants. Dans ces sources, la question de la présence ou de l'absence d'Ali (le cousin de Mohammed) s'impose. Certaines traditions affirment que les Banu Hashim[6] (le clan de Mohammed) étaient occupés aux funérailles du Prophète et donc absents de la *Saqifa*. D'autres insistent sur un refus initial du cousin germain du prophète de prêter allégeance à Abu Bakr, suivi d'un ralliement tardif. Mais toutes ces versions sont tardives et contradictoires, elles ne permettent pas d'établir un fait historique.

Un recueil qui circulait au Xe siècle, attribué à Sulaym ibn Qays et présumé avoir été rédigé au VIIe siècle, est présenté comme un témoignage direct évoquant explicitement la succession et la position d'Ali, décrivant la *Saqifa* comme une usurpation et le cousin

[5] La *Zakât* est un terme arabe désignant un prélèvement obligatoire institué dans les premières communautés musulmanes. Dans les sources anciennes, il désigne un impôt prélevé sur certains biens et redistribué à des catégories définies, avant d'être progressivement intégré aux obligations rituelles de l'islam classique.

[6] Les Banu Hashim est l'un des clans de la tribu Quraysh. Ce clan tire son nom de Hashim b. Abd Manaf, arrière-grand-père de Mohammed. Avant l'Islam, il assurait des fonctions d'hospitalité et de protection des pèlerins, ce qui renforçait son statut au sein de la tribu. C'est au sein de ce lignage que naît Mohammed, ce qui lui confère une position reconnue dans l'aristocratie mecquoise.

germain comme le successeur légitime désigné par Mohammed. Ce document ne peut toutefois être considéré comme une source historique, parce que ni l'existence du personnage ni celle de son livre ne sont attestées par des preuves matérielles. Les grands chroniqueurs arabes tels qu'Ibn Ishaq, al-Waqidi, al-Baladhuri et al-Tabari n'en font aucune mention, ce qui confirme l'inexistence d'un tel recueil à leur époque. La version connue correspond à des copies tardives, datées du Xe siècle et mentionnées notamment par Ibn al-Nadim dans son *Fihrist*. Ces copies reflètent un contexte d'opposition politique au califat, où des cercles persans jouaient un rôle central dans la contestation du pouvoir arabe. Les chercheurs modernes (Modarressi, Kohlberg, Amir-Moezzi) soulignent que l'existence de Sulaym demeure incertaine et qu'il pourrait s'agir d'une figure construite pour donner autorité à un corpus de traditions élaborées bien après les événements[7].

La question de la présence ou de l'absence d'Ali à la *Saqifa* ne repose sur aucune source contemporaine, aucun témoignage direct de l'événement n'existe. Les récits disponibles apparaissent seulement dans des compilations du VIIIe au Xe siècle, et ils ne permettent pas d'établir une certitude historique. Ce silence des sources immédiates confère à la question une valeur problématique, l'absence ou la présence du cousin germain du prophète devient un enjeu majeur de l'interprétation des faits. Il semble qu'à partir des IXe et Xe siècles, dans le contexte de l'apparition de plusieurs mouvements d'opposition au pouvoir abbasside, que ce thème prend une importance décisive. La mémoire de la *Saqifa* est alors remodelée, et la figure d'Ali mobilisée pour incarner une légitimité alternative. La participation ou l'absence d'Ali devient un objet de mémoire, manipulé et reconstruit selon les besoins doctrinaux et politiques de ces siècles, plutôt qu'un fait historique attesté.

La position d'Ali face à l'élection des trois premiers califes ne peut être établie par des sources contemporaines, inexistantes, et les récits tardifs demeurent contradictoires. Une lecture matérialiste du contexte historique impose de ne pas se fier à ces traditions, mais de considérer les rapports de force réels. Ali était un chef militaire reconnu, entouré de partisans, dans un tel cadre, une opposition radicale restée sans action serait invraisemblable. L'explication la plus cohérente est celle d'une acceptation lucide du fait accompli, Ali connaissait les ambitions des Banu Umayya[8] et jugeait sage de ne pas entraver l'élection d'Abu Bakr, Omar et Uthman. Son statut et ses privilèges ne furent pas remis en cause, et son importance dans la hiérarchie demeura intacte. Cette attitude s'explique par les conditions sociales et politiques, Ali pouvait attendre son tour pour le califat, dans la conviction que son autorité finirait par s'imposer au moment opportun. Ce raisonnement ne découle pas d'un récit idéologique, mais d'une analyse des rapports de force tribaux et des équilibres internes de la communauté.

[7] Voir entre-autres Hossein Modarressi Tabataba'i, *Crisis and consolidation in the formative period of Shi'ite Islam : Abu Jafar ibn Qiba al-Rāzī and his contribution to imāmite Shī'ite thought*, p. 101, ed. Princeton, N.J. : Darwin Press, 1993.

[8] Les Banu Umayya constituent un clan quraychite distinct de celui des Banu Hashim, la lignée du prophète Mohammed. Les deux branches, issues d'ancêtres frères, occupent des positions rivales dans l'aristocratie mecquoise préislamique. Voir les généalogies présentées dans le plan de cet essai.

La mémoire historiographique postérieure, qui décrit les événements comme une succession linéaire et verticale de califes, doit être déconstruite. Une lecture matérialiste refuse cette continuité artificielle et met en lumière la fragilité du califat naissant. Les guerres de *Ridda* (dissidence), menées par le premier successeur de Mohammed, le calife Abu Bakr, ne furent pas une simple lutte contre les dissidents comme le prétendent les récits tardifs, mais une guerre tribale et politique destinée à imposer l'hégémonie de Quraysh sur les autres tribus arabes. Cette domination par la force a créé un déséquilibre durable, les tribus soumises ont gardé le souvenir d'une violence initiale, et Quraysh s'est affirmé comme le centre exclusif du pouvoir. Omar, le deuxième calife, hérita de cette logique et l'étendit par l'expansion vers l'Irak et la Perse. Cette politique d'expansion, présentée par la tradition comme une conquête glorieuse, doit être relue matériellement comme une multiplication des fractures, rivalités entre tribus arabes pour le partage des butins et des terres, conflits internes entre clans qurayshites pour le contrôle des nouvelles richesses, et ressentiment des populations conquises, notamment des Perses, dont l'empire venait de s'effondrer à la suite de l'offensive islamique.

L'assassinat d'Omar illustre directement cette opposition. Les récits tardifs l'attribuent à un *mawlā* perse[9], mais une lecture matérialiste y voit le symptôme d'une contestation sociale et politique, Omar est tué par des adversaires de sa politique, non seulement des Arabes marginalisés mais aussi des Perses et d'autres groupes issus des populations conquises, qui percevaient la domination qurayshite comme une dépossession. Ce meurtre n'est pas un accident isolé, mais le signe que l'expansion avait généré des tensions insupportables entre dominants et dominés.

Uthman hérita de cette fragilité et l'aggrava en accentuant le favoritisme envers les Banu Umayya. Les récits tardifs attribuent son assassinat à des insurgés venus d'Égypte ou d'Irak, mais aucun témoignage contemporain ne permet de vérifier ces affirmations. Une analyse matérialiste conduit à rejeter ces explications simplistes, elles externalisent la responsabilité en désignant des coupables périphériques, alors que la crise était diffuse et multiforme. Les oppositions provenaient à la fois des tribus arabes marginalisées, des rivalités internes à Quraysh, et du ressentiment des populations conquises. Ce favoritisme s'inscrivait aussi dans une logique de succession, Uthman, en nommant Muawiya gouverneur de Syrie, préparait probablement son clan à hériter du califat. L'assassinat d'Uthman en 656 apparaît ainsi comme l'aboutissement d'une logique de domination tribale et impériale, et non comme le résultat d'une conspiration localisée.

C'est dans ce contexte de crise ouverte qu'Ali accède au califat. Les récits tardifs, rédigés un à deux siècles après les faits, divergent, certains décrivent un consensus autour de sa personne, d'autres insistent sur des résistances immédiates. Ce qui est sûr, c'est que son élection intervient dans une ville en ébullition, marquée par l'opposition croissante au clan

[9] *Mawlā*, plur. *Mawālī*, terme désignant les convertis non arabes à l'islam, majoritairement perses, sous les premiers califats. Bien que musulmans, ils étaient maintenus dans un statut de «clients» subordonnés aux tribus arabes, subissant une exclusion politique et une discrimination fiscale qui alimenteront les révoltes contre l'hégémonie califale.

des Banu Umayya et par l'éclatement des loyautés tribales. Ses partisans mettent en avant sa proximité familiale avec Mohammed et son prestige militaire, tandis que ses adversaires craignent la concentration du pouvoir entre les mains du clan Hachémite. La mémoire de cette élection a été remodelée selon les besoins doctrinaux, les récits chiites en font un moment de légitimation, les récits sunnites insistent sur les divisions qui s'ensuivent. Dans tous les cas, l'événement reste insaisissable historiquement, parce que les seules traces disponibles sont des récits tardifs, produits dans des contextes idéologiques, contradictoires entre eux et impossibles à vérifier. Ce qui peut être analysé, ce n'est pas l'événement lui-même, mais la manière dont il a été reconstruit par ces traditions.

Le refus d'allégeance

Après l'assassinat d'Uthman, les sources tardives racontent l'accession d'Ali comme une élection consensuelle, mais cette mémoire idéologique masque la réalité des rapports de force. Contrairement aux trois premiers califes, dont l'élection avait impliqué au moins une consultation entre plusieurs clans de Quraysh, l'accession d'Ali au califat s'opère dans une rupture des équilibres oligarchiques de Quraysh, dans un contexte de crise et d'urgence. Tout indique qu'il s'est imposé en s'appuyant sur ses propres partisans, issus principalement de son clan, les Banu Hashim, et de ses réseaux militaires. Cette prise de pouvoir précipitée ressemble moins à une élection qu'à une imposition dans le vide créé par la mort d'Uthman. Les autres clans puissants de Quraysh, tels que les Banu Umayya, renforcés par le califat d'Uthman, les Banu Taym, liés à Abu Bakr, et les Banu Asad, représentés par Zubayr, n'ont pas été consultés. Le refus d'allégeance de Talha ibn Ubayd Allah (Banu Taym), de Zubayr ibn al-Awwām (Banu Asad, cousin germain d'Aïcha, épouse du prophète), et d'Aïcha elle-même (Banu Taym) traduit cette exclusion, leur opposition ne relève pas seulement d'une querelle morale autour du meurtre d'Uthman, mais d'un rejet politique d'une accession au pouvoir imposée sans discussion inter-clanique. La guerre du Chameau, qui éclate aussitôt, doit être comprise comme la traduction militaire de cette fracture tribale et non comme une simple dispute doctrinale.

Les récits chiites de l'accession d'Ali et de la bataille du Chameau apparaissent tardivement, près de trois siècles après les événements. Le premier grand recueil qui les transmet est celui d'al-Kulayni (mort en 941), son recueil *al-Kafi*, supposé compilé au début du Xe siècle selon la tradition chiite. Aucun manuscrit ancien n'a été conservé, les originaux sont perdus et les copies dites anciennes (XIIIe - XVIe siècles), si elles ont existé, ne sont pas accessibles. Les seules copies aujourd'hui conservées et consultables sont celles de la BnF (Arabe 6656), datée de 1682–1683, et celle de McGill University, datée approximativement de vers 1700, dont l'authentification ou la comparaison avec un original est impossible. Elles présentent déjà les adversaires d'Ali comme des *Nakithūn* (parjures) et décrivent la bataille du Chameau comme une révolte injuste contre l'imam légitime.

Au XIe siècle, d'autres auteurs fixent cette mémoire : al-Mufid (mort en 1022) dans son *Kitab al-Irshad*, al-Sharif al-Murtada (mort en 1044) dans *al-Shafi fi al-imāma*, et al-Tūsī (mort en 1067) dans ses *Amali*. Aucun manuscrit autographe ni copie proche de l'époque de ces auteurs n'a été conservé, et aucune copie ancienne n'est attestée dans les sources matérielles disponibles. Les manuscrits aujourd'hui conservés sont des témoins tardifs, généralement datés des XVIIe-XVIIIe siècles. Dans ces conditions, l'authenticité textuelle des versions actuelles ne peut être établie matériellement, l'absence de témoins anciens empêche toute vérification directe de la fidélité des copies tardives par rapport aux originaux perdus.

Si ces textes ont effectivement été composés aux Xe-XIe siècles, leur élaboration s'inscrirait dans une période de forte tension politique, marquée par l'affaiblissement du califat abbasside et par l'influence des Bouyides, dynastie persane qui, selon les textes tardifs, adopta la tendance chiite comme instrument de légitimation de son opposition au pouvoir abbasside ; elle a régné de 945 à 1055. Les auteurs auxquels ces œuvres sont attribuées appartiennent à un milieu savant majoritairement persan, actif dans un contexte où le chiisme imamite est en cours de structuration doctrinale. Dans les récits transmis par les copies tardives, l'accession d'Ali est présentée comme légitime et d'origine divine, tandis que ses opposants Talha, al-Zubayr et Aïcha sont réduits à des figures de trahison. Cette mémoire chiite de la bataille du Chameau ne repose pas sur des témoignages contemporains, mais sur des reconstructions doctrinales tardives, élaborées dans un environnement persan-imamite en confrontation avec le califat abbasside. Elle vise à légitimer Ali comme l'imam originel et à délégitimer ses adversaires.

Antagonisme et rivalité

Après la victoire d'Ali à la bataille du Chameau en 656, l'opposition à son accession ne disparaît pas. Le gouverneur de Syrie, Muawiya ibn Abi Sufyan, membre des Banu Umayya et parent du calife assassiné Uthman, refuse de le reconnaître, en utilisant comme prétexte l'exigence de punir les meurtriers du souverain. Ce refus ouvre une nouvelle phase de confrontation, plus grave encore, Muawiya dispose d'une base territoriale stable et d'un appareil administratif hérité des structures byzantines de la Syrie, qu'il a su adapter pour consolider une autorité déjà autonome. Sa légitimité comme gouverneur ne repose plus sur la préséance religieuse, mais sur l'efficacité d'un embryon d'Etat capable de gérer le surplus fiscal et de maintenir une armée salariée.

Ali déplace alors sa base politique à Kufa, en Irak. Ce choix n'est pas anodin, il est stratégique, Médine, berceau du califat, était devenue un foyer d'hostilité où les clans de Quraysh et leurs alliés extérieurs contestaient son accession. Kufa offrait au contraire une concentration de partisans et une proximité immédiate avec les anciennes structures de

l'empire sassanide. Fondée comme camp militaire arabe, la ville se situait à quelques kilomètres de Ctésiphon, ancienne capitale perse. La présence de populations locales, de tribus arabes périphériques (principalement yéménites), d'anciens soldats et de *mawālī* d'origine persane intégrés dans les réseaux tribaux arabes renforçait le potentiel militaire et social d'Ali. Cette base hétérogène, tribus arabes, groupes persans marginalisés, anciens auxiliaires, constituait un appui décisif dans la confrontation avec les Banu Umayya.

Pour ces populations, l'enjeu était double. Matériellement, elles revendiquaient une distribution égalitaire du butin et du surplus économique contre le monopole umayyade. Symboliquement, elles réinvestissaient la figure d'Ali à travers le schème politique de la tradition impériale sassanide, car dans l'imaginaire des *mawālī*, Ali devenait le «Justicier impérial», archétype du souverain garant de l'équilibre social face à l'arbitraire des puissants.

La bataille de Siffīn, sur les rives de l'Euphrate en 657, cristallise le choc entre ces deux visions de l'État. Alors que l'armée d'Ali prend l'avantage, Muawiya, sur le point de perdre, déplace le conflit sur le terrain du droit et de la procédure. Son stratège Amr ibn al-As ordonne, selon les récits traditionnels, de lever des exemplaires du Coran sur les lances. Ce geste symbolique constitue un piège juridique destiné à suspendre la force par l'arbitrage. Il exploite les contradictions internes du camp d'Ali, les cadres de son armée, soucieux de préserver la base légale de leurs propres acquis (terres, soldes, statuts), imposent l'arrêt des hostilités[10]. Ali accepte l'arbitrage pour éviter une rupture interne. Mais en consentant à négocier, il subit une défaite structurelle, il se résout à traiter avec l'oligarchie qu'il entendait renverser, transformant une opposition sociale en un compromis diplomatique entre élites. Pour les tribus yéménites et les *mawālī*, cette institutionnalisation du conflit brise la dynamique de rupture. La désillusion qui s'ensuit fragmente la base d'Ali et valide, par défaut, la victoire du modèle de centralisation administrative de Muawiya, qui apparaît désormais comme le seul capable de stabiliser l'Empire.

Ali et la scission des kharidjites

Les chroniqueurs expliquent que l'acceptation de l'arbitrage à Siffīn provoqua la scission d'un groupe nommé par les chroniqueurs «les kharidjites». Selon leurs récits, ces hommes auraient adopté une position radicale, reprochant à Ali d'avoir trahi le principe fondamental : «le jugement appartient à Dieu seul». Ils se séparèrent de son camp et furent décrits comme intransigeants et violents, menant des révoltes contre lui. Mais cette présentation est incohérente. Ces combattants avaient accepté de rejoindre Ali non par adhésion doctrinale, mais pour défendre leur propre cause, obtenir une égalité dans la

[10] Philip K. Hitti, *History of Arabs*, pp. 239-241, version arabe, éd. Gandour, Beyrouth, 1990.

répartition des butins et dans leur statut social. Depuis les premières campagnes islamiques, ils étaient traités comme des éléments secondaires, inférieurs aux contingents de Médine et de La Mecque. Ce mépris, renforcé par l'arrogance sociale et cultuelle des Mecquois et des Médinois à l'égard des tribus périphériques, nourrissait une frustration profonde. Leur retrait à Siffīn ne peut donc être lu comme une radicalisation soudaine, mais comme la conséquence logique d'une rupture de confiance ; Ali, en acceptant l'arbitrage, ne respectait pas l'engagement implicite de défendre leur égalité. Leur séparation apparaît ainsi comme une réaction cohérente face à une nouvelle compromission avec l'ordre social dominant.

Cette lecture sociale permet de comprendre que la question, avant d'être théologique, était d'abord politique et économique. Les kharidjites exprimaient une revendication d'égalité et de justice distributive, que les récits traditionnels ont volontairement déplacée vers le registre religieux pour masquer l'enjeu social. Le slogan «le jugement appartient à Dieu seul», rapporté par les chroniqueurs, ne peut être vérifié par des preuves contemporaines. Il est transmis par des récits tardifs, et il est difficile de savoir s'il fut réellement prononcé à Siffīn ou s'il s'agit d'une reformulation historiographique. Ce mot d'ordre, présenté comme théologique, pourrait en réalité être la traduction religieuse d'une revendication sociale plus profonde, à savoir la fin des privilèges des élites et du mépris des tribus périphériques.

Les récits tardifs chiites accentuent encore cette image négative, les kharidjites y apparaissent comme des traîtres et des fanatiques hostiles à l'Imam légitime. Cette construction mémorielle vise à renforcer la figure d'Ali en opposant sa légitimité divine à l'intransigeance humaine de ses anciens partisans. Mais l'histoire montre que ce courant ne s'est pas réduit à la violence. Fragmenté en plusieurs branches, il a donné naissance à l'ibadisme, présent aujourd'hui à Oman et dans le Mzab algérien. Loin de l'image des kharidjites violents transmise par les sources, les ibadites sont connus pour leur religiosité stricte mais pacifique.

L'avènement umayyade

L'assassinat d'Ali ibn Abi Talib en 661 à Kufa marque un tournant inéluctable dans l'histoire islamique, sanctionnant l'échec de la période de guerre civile (*fitna*). Les récits traditionnels rapportent qu'il fut tué par un kharijite nommé Ibn Muljam, présenté comme un fanatique religieux isolé. Cependant, aucune source contemporaine ne permet de vérifier cette version. Il est tout aussi plausible, compte tenu des rapports de force en place, que l'attentat ait été commandité par Muawiya, alors gouverneur de Syrie, dont l'ambition était manifeste, afin de consolider définitivement son pouvoir et d'éliminer son rival. Le choix des chroniqueurs sunnites d'attribuer le meurtre à un fanatisme externe servait à préserver l'image d'une cohésion interne des Quraysh, tandis que les récits chiites accentuèrent la tragédie pour sacraliser la figure d'Ali et délégitimer ses adversaires.

A la mort d'Ali, les habitants de Kufa proclamèrent immédiatement son fils aîné, al-Hasan, comme calife. Cette proclamation fut toutefois une initiative locale, imposée par les Kufiens, et non une décision personnelle d'al-Hasan. Résidant à Médine, il ne put être informé de la situation qu'après une durée estimée à environ trois semaines, compte tenu de la distance entre Kufa et Médine. Il se retrouva ainsi placé malgré lui dans une succession qu'il savait fragile, ayant observé l'échec de son père face aux contestations permanentes. Pendant ce laps de temps, Muawiya, gouverneur de Syrie depuis l'époque d'Uthman, consolida son autorité et s'appuya sur l'assise politique et tribale des Banu Umayya, solidement implantés en Syrie et dans le Hijaz, La région où se trouvent La Mecque et Yathrib (Médine). Quant à al-Hasan, rien ne permet d'affirmer qu'il ait accepté la succession proclamée par les Kufiens ; il semble plutôt qu'il ait refusé de s'engager dans un califat dont il connaissait la fragilité et qu'il ait conclu directement un accord avec Muawiya pour mettre fin aux hostilités. Les récits traditionnels présentent cette issue comme une abdication volontaire et un geste de pacification, mais il s'agit d'une construction mémorielle. En réalité, l'épisode traduit la faiblesse structurelle des Banu Hashim, dépendants de la base instable de Kufa, face à la puissance étatique des Banu Umayya.

Muawiya devint alors calife. Son règne marqua une consolidation du pouvoir umayyade tout en maintenant un certain formalisme consultatif entre les élites de Quraysh. La véritable rupture politique survint avant sa mort en 680, lorsqu'il désigna son fils Yazid comme successeur. Ce geste inaugura une dynastie monarchique (la dynastie umayyade) et transforma le califat en un pouvoir héréditaire, rompant de fait avec la tradition de consultation (*shūrā*) entre les clans de Quraysh. À la mort de Muawiya, Yazid devint calife.

C'est alors qu'al-Husayn, deuxième fils d'Ali refusa de reconnaître Yazid. Contrairement aux récits traditionnels qui insistent sur une motivation purement religieuse ou morale, le refus d'Al-Husayn ne fut pas fondé sur une légitimité politique formelle reconnue par le consensus de Quraysh. Selon l'analyse matérialiste des rapports de force, le départ d'Al-Husayn vers l'Iraq doit être analysé comme une ambition politique et un calcul stratégique visant, au minimum, à reprendre le contrôle de Kufa pour y établir une base de pouvoir rivale. L'emménagement de toute la famille, y compris les femmes et les enfants, fut une décision stratégique, elle garantissait l'intégrité du lignage face à un risque de chantage umayyade et servait de puissant symbole de ralliement aux Kufiens. Cependant, le pouvoir de Yazid était lui-même illégitime aux yeux de nombreuses élites, car il violait la tradition de la *shūrā* (la consultation). L'affrontement qui s'est produit mettait donc en présence deux formes d'illégitimité que seul le rapport de force pouvait trancher. Al-Husayn fut en réalité piégé par les appels des habitants de Kufa, une ville instable et hostile au pouvoir syrien et à forte composante perse (*mawālī*), qui cherchaient à utiliser sa figure symbolique pour diviser le camp de Quraysh et restaurer leur propre importance régionale.

Cette erreur de calcul politique, fondée sur une surestimation dramatique du soutien kufien, conduisit directement à la tragédie de Karbala en 680. Les récits traditionnels rapportent

qu'al-Husayn reçut de nombreuses lettres de la part des habitants de Kufa, l'invitant à les rejoindre. Mais l'authenticité et l'ampleur de ces appels restent incertaines, les sources tardives amplifient probablement leur nombre et leur contenu. Si ces lettres ont existé, elles émanaient sans doute de notables kufiens cherchant à instrumentaliser la figure d'al-Husayn pour renforcer leur propre position. Ce fut l'un des éléments qui le poussa à quitter Médine, mais il s'agissait en réalité d'un piège politique, révélateur de l'instabilité chronique de Kufa. L'événement n'a pas été une bataille, il s'agissait de l'encerclement et du massacre de la famille d'al-Husayn et de ses compagnons (groupe d'une douzaine d'hommes des Banu Hashim) par l'armée umayyade. Al-Husayn fut tué après avoir été lâchement abandonné par ceux qui l'avaient appelé. L'échec fut total sur le plan de la prise de pouvoir.

Les récits détaillés de cet épisode ne sont connus que par des chroniques rédigées tardivement, à partir de la fin du IXe et du Xe siècle (comme celle d'al-Tabari)[11]. L'absence de sources contemporaines oblige à traiter ces récits avec prudence, car ils sont fortement marqués par des reconstructions idéologiques. Néanmoins, le fait matériel du massacre par la brutalité umayyade a eu une conséquence politique inattendue, la mort d'Al-Husayn et l'échec de sa stratégie se transformèrent en une victoire idéologique durable. Karbala devint un catalyseur narratif, l'horreur de l'événement créa un choc moral qui fut immédiatement instrumentalisé par l'opposition et servit de point de ralliement. La question de la légitimité du califat se déplaça vers la priorité accordée à la lignée des *Ahl al-Bayt* (les Gens de la Maison - la famille de Mohammed)[12], représentée par les survivants de Karbala, un déplacement qui contribua à l'émergence de la Seconde *Fitna* (680-692).

De Karbala aux révoltes anti-umayyades

La mort d'al-Husayn à Karbala en 680 ne mit pas fin aux contestations ; elle devint au contraire le catalyseur d'une série de révoltes qui, ensemble, constituent la Seconde *Fitna* (guerre civile). L'événement fut d'autant plus marquant que les Kufiens, qui avaient multiplié les lettres d'appel à al-Husayn, ne lui apportèrent aucun soutien militaire. Les récits traditionnels insistent sur le nombre impressionnant de lettres envoyées, parfois des centaines, voire des milliers, comme preuve d'un enthousiasme unanime. Mais une lecture matérialiste y voit une stratégie de manipulation puisqu'une ou deux lettres auraient suffi pour l'inviter, et le nombre excessif révèle plutôt une volonté de construire un mandat fictif. Les notables de Kufa ont utilisé cette abondance pour donner l'illusion d'un consensus, attirer al-Husayn dans un piège, puis transformer son abandon en récit idéologique. Leur

[11] Plusieurs éditions sont disponibles en ligne, notamment *The History of al-Tabari* (*Tarikh al-rusul wal-muluk*), translated and annotated by W. Montgomery Watt, State University of New York Press, 1988.

[12] Pour l'ensemble des courants chiites, la légitimité repose sur l'héritage d'Ali et de son épouse Fatima (fille du Prophète). C'est le fondement de la «maison» (*Ahl al-Bayt*). Sans ce lien avec Ali, aucune prétention au califat ou à l'imamat n'est recevable dans ces milieux.

retrait au moment du combat montre qu'ils avaient anticipé le massacre et qu'ils savaient ce qui attendait al-Husayn et sa famille. La mort du petit-fils du Prophète devint ainsi un événement attendu, transformé en instrument politique et en récit idéologique, donnant à leur opposition à Yazid une couverture morale et religieuse.

C'est dans ce contexte que surgirent les premières révoltes kufiennes. Les récits traditionnels présentent les *Tawwābūn* (les Pénitents) comme des Kufiens repentants. Après avoir invité al-Husayn par leurs lettres, puis l'avoir abandonné au moment décisif, ils auraient été saisis d'un profond sentiment de culpabilité. Leur nom même, *Tawwābūn*, traduit cette mémoire car ils se seraient réunis pour déclarer qu'ils avaient trahi le petit-fils du Prophète et qu'ils devaient expier leur faute par le combat et la mort. Leur expédition (en 685) contre les Umayyades, menée par Sulayman ibn Surad, est ainsi racontée comme une démarche religieuse de repentance, une tentative de racheter leur abandon par le sacrifice.

Cependant, une lecture matérialiste conduit à une autre interprétation. Plutôt que de voir dans les *Tawwābūn* des pénitents sincères, il faut reconnaître une stratégie de manipulation kufienne. Les lettres adressées à al-Husayn, suivies de son abandon, montrent que les notables de Kufa ont utilisé sa figure comme un appât politique. En provoquant sa venue, puis en laissant l'armée umayyade l'écraser, ils créaient les conditions d'un traumatisme mémoriel qui pouvait ensuite être instrumentalisé contre Yazid. Leur «repentir» apparaît alors moins comme une expiation religieuse que comme une manière de donner une couverture morale à une opposition politique déjà en gestation.

Cette logique de vengeance fut ensuite reprise et amplifiée par al-Mukhtar al-Thaqafi. Les récits traditionnels le présentent comme le champion des partisans d'Ali (les Alides), surgissant à Kufa pour venger le martyre d'al-Husayn. Ils le décrivent comme un chef charismatique qui lança le mot d'ordre «*Ya li-thārāt al-Husayn*» (Ô vengeurs d'Husayn) et qui fit exécuter les responsables de Karbala, notamment Ibn Ziyad (le gouverneur umayyade de Kufa). Dans cette mémoire, Mukhtar apparaît comme un meneur providentiel, animé par la fidélité au lignage prophétique et par la volonté de restaurer la légitimité des descendants d'Ali.

Mais là encore, une lecture matérialiste conduit à une autre interprétation. Avant sa révolte, Mukhtar était une figure secondaire, sans base populaire ni prestige intellectuel. Sa soudaine ascension ne peut pas s'expliquer par les seules circonstances, parce qu'il n'aurait pas pu se transformer par hasard en figure charismatique, mais il fut probablement porté par une organisation clandestine. Les *mawālī* persans, marginalisés et frustrés par la domination arabe, avaient besoin d'un visage arabe pour s'insérer dans le jeu politique. Mukhtar, en se proclamant défenseur des Alides, offrait une couverture religieuse à leur opposition. La diffusion rapide de son image parmi les *mawālī* suggère qu'une structure organisée, peut-être une opposition persane souterraine nourrie par la mémoire sassanide et par le ressentiment social, s'est occupée de le propulser comme intermédiaire politique. Son rôle apparaît alors moins comme celui d'un chef providentiel que comme celui d'un agent de

façade, utilisé pour traduire une contestation sociale et culturelle plus profonde dans le langage islamique.

Issu des Quraysh du Hijaz, fils d'al-Zubayr ibn al-Awwām, compagnon du Prophète, et petit-fils d'Abu Bakr par sa mère Asmā, Abd Allah ibn al-Zubayr appartenait à une lignée prestigieuse de La Mecque. Durant le règne de Yazid, il refusa de lui prêter allégeance et se retira à La Mecque, adoptant une position d'opposition silencieuse sans se proclamer calife. Ce n'est qu'après la mort de Yazid en 683, profitant du vide politique et de l'affaiblissement momentané du pouvoir umayyade, qu'il se proclama calife à La Mecque. Les récits traditionnels insistent sur son ascendance et sur le soutien qu'il reçut de Médine, du Yémen et d'autres régions, mais ils ne mentionnent pas une consultation formelle des clans de Quraysh.

Cependant, Ibn al-Zubayr ne se serait pas proclamé calife sans disposer d'un appui réel ni sans le sentiment qu'il pouvait résister aux Umayyades. Son autorité reposait sur une opposition tribale et politique, les Banu Umayya concentraient toutes les charges dans leurs mains, marginalisant les autres clans de Quraysh. En choisissant La Mecque comme siège de son califat, Ibn al-Zubayr exprimait aussi un refus implicite de la centralisation du pouvoir à Damas, capitale syrienne qui symbolisait la domination umayyade et la marginalisation du Hijaz. Sa proclamation fut donc à la fois un acte de défi personnel et l'expression d'un soutien collectif, enraciné dans la volonté des Quraysh du Hijaz de défendre leur légitimité et de maintenir le prestige du berceau de l'islam face à la monarchie héréditaire et militaire des Banu Umayya. Après près de dix années de résistance, son opposition prit fin en 692 lorsque le calife Abd al-Malik ibn Marwan envoya son général al-Hajjāj ibn Yusuf assiéger La Mecque. La ville fut bombardée par des catapultes, et malgré la défection de nombreux partisans, Ibn al-Zubayr refusa de se rendre. Il fut tué au combat près de la Kaʿba, scellant la victoire des Umayyades.

Traditionnellement, la fin d'Ibn al-Zubayr est racontée comme le sacrifice d'un calife légitime du Hijaz. Mais une lecture matérialiste montre que sa chute illustre l'échec d'une opposition tribale et régionale face à la centralisation militaire et administrative des Umayyades à Damas. Le bombardement de La Mecque par catapultes révèle enfin que les Umayyades n'hésitaient pas à sacrifier le prestige religieux du Hijaz pour imposer leur domination politique.

Après l'échec des grandes révoltes ouvertes, les opposants comprirent que l'affrontement direct contre les Umayyades était voué à l'échec. Dès lors, la contestation prit une forme plus discrète avec des Alides, des réseaux de *mawālī* et des cercles persans qui se mirent à s'organiser clandestinement. Certains d'entre eux entamèrent une collaboration afin de constituer une force capable de défier la dynastie. À la fin du VIIe siècle, les descendants d'al-Abbas, oncle du Prophète, issu des Banu Hashim, tissèrent des liens clandestins, notamment au Khurasan, une région orientale limitrophe de l'Asie centrale, un espace politique, militaire et social unique, peu influencé par l'islam. Leur objectif était la conquête

du pouvoir, et pour cela ils surent exploiter des mécontentements divers, la mémoire d'al-Husayn servait de symbole fédérateur pour les partisans d'Ali, tandis que les *mawālī* persans voyaient dans ces réseaux l'occasion de revendiquer leur liberté et d'obtenir une égalité sociale. Ainsi, la contestation prit une dimension idéologique plurielle, où chaque groupe projetait ses propres attentes, mais convergeait dans le rejet de la domination umayyade.

Le mouvement de la conquête militaire du pouvoir commença en 747, quand Abu Muslim al-Khurasani, personnage inconnu avant cette date, recruté par la famille al-Abbas, lança l'insurrection au Khurasan. Chef militaire et organisateur, il mobilisa principalement les *mawālī* persans et les convertis marginalisés. Ses troupes progressèrent vers l'Irak et, en 749, Kufa tomba aux mains des insurgés persans. À la suite de cette victoire, les Abbassides proclamèrent Abu al-Abbas, surnommé as-Saffah, calife. Il ne vint pas en chef militaire à la tête des insurgés, il fut installé à Kufa grâce à leur victoire. Son rôle était d'incarner la légitimité dynastique abbasside et de fédérer les différentes composantes, notamment les forces khurasaniennes, les mécontents arabes et les partisans d'Ali.

A partir de cette base, une armée se constitua sous l'autorité politique d'as-Saffah et l'encadrement militaire d'Abu Muslim. En janvier 750, elle affronta l'armée umayyade du calife Marwan II lors de la bataille du Grand Zab, près du fleuve Zab en Irak. La victoire fut décisive, Marwan II prit la fuite vers l'Égypte, où il fut rattrapé et exécuté. Le 25 janvier 750, Abu al-Abbas as-Saffah fut reconnu officiellement comme calife, inaugurant la dynastie abbasside. À sa mort en 754, son frère cadet Abu Jafar lui succéda sous le surnom d'al-Mansur. Un an plus tard, sur l'ordre de ce dernier, Abu Muslim al-Khurasani fut assassiné. En 762, al-Mansur quitta Kufa et s'installa à Bagdad, la nouvelle capitale qu'il avait fondée, afin de stabiliser et affirmer la dynastie abbasside.

La figure d'Abu Muslim al-Khurasani ne peut être comprise uniquement à travers les récits transmis par les chroniqueurs de l'époque abbasside. Si son armée khurasanienne fut décisive dans la chute des Umayyades, son destin tragique, assassiné en 755 par les abbassides qu'il avait servi, suggère qu'il n'était pas un chef indépendant mais un personnage encombrant. Les récits traditionnels, transmis par les chroniqueurs abbassides comme al-Tabari ou al-Baladhuri, le présentent comme un *mawlā* persan d'origine obscure, loyal serviteur des Abbassides, chef militaire indispensable mais subordonné à la légitimité dynastique d'as-Saffah. Dans cette version, son assassinat en 755 par le deuxième calife abbasside, al-Mansur, est expliqué par sa trop grande popularité et par la crainte qu'il ne devienne un rival. Cette lecture insiste sur l'universalité islamique et sur l'intégration des Persans dans le projet abbasside, tout en maintenant la suprématie arabe.

A l'inverse, une lecture critique et matérialiste considère qu'Abu Muslim n'était peut-être pas un chef indépendant, mais une figure fabriquée ou remodelée par les récits afin de donner une image inclusive à la révolution. Son origine «persane» aurait pu être accentuée ou inventée afin de rassurer les populations persanes et de masquer les tensions ethniques. Son élimination ne serait donc pas seulement la mise à mort d'un général trop populaire,

mais la suppression d'un témoin gênant, celui qui incarnait trop visiblement la force persane derrière la victoire abbasside. Là où les écrits traditionnels voient un héros loyal trahi par la peur du pouvoir, cette approche voit un personnage instrumentalisé puis sacrifié, parce que les Abbassides n'avaient plus besoin de lui une fois leur suprématie consolidée.

La consolidation du pouvoir abbasside n'a pas mis fin à l'existence de rivaux. Les sources traditionnelles évoquent divers foyers d'opposition, parmi lesquels des Talibides[13] issus de la descendance d'al-Hasan ou d'al-Husayn (fils d'Ali ibn Abi Talib), des groupes kharijites, des réseaux d'origine persane et de Transoxiane, les Idrissides au Maghreb, ainsi que l'établissement de l'émirat umayyade de Cordoue. La documentation conservée tend à présenter ces phénomènes comme des révoltes organisées, des insurrections militaires ou des conflits d'envergure. L'examen critique des archives montre toutefois qu'aucun témoignage contemporain direct n'a été transmis, les récits disponibles sont des compilations tardives, dont les copies connues remontent à plusieurs siècles après les événements. Ces textes reflètent davantage des choix narratifs et idéologiques que la réalité première des événements.

Ces constructions discursives obéissent à des logiques politiques contrastées. Dans l'historiographie abbasside et sunnite, les opposants sont représentés comme des éléments marginaux, rapidement maîtrisés, dont la défaite confirme la supériorité du centre. Tensions locales, rivalités familiales ou autonomies régionales y sont converties en démonstrations de force, destinées à valoriser l'image d'un califat maîtrisant efficacement son espace. Les traditions chiites, à partir des mêmes matériaux, magnifient certaines figures, en particulier les Talibides, transforment des morts en martyrs et inscrivent certains épisodes dans une grille messianique ; les défaites s'y lisent comme la preuve d'une légitimité confisquée. La distance chronologique entre les faits et leur mise en récit autorise ainsi des relectures orientées, où chaque tradition reconstruit le passé pour répondre à des besoins doctrinaux et politiques.

Une lecture matérialiste exige de distinguer de manière stricte l'événement minimal (quelques affrontements internes, réseaux clandestins marginaux, autonomies périphériques tolérées ou négociées) de la mise en récit ultérieure. La portée militaire et politique réelle de ces épisodes demeure, la plupart du temps, incertaine ; en revanche, leur portée symbolique est manifeste. Les Abbassides ont exploité ces épisodes pour fonder une légitimité répressive justifiant la centralisation et la discipline impériale ; les Talibides et autres opposants y puisaient des récits de spoliation et de fidélité dynastique qui nourriront, ultérieurement, des mémoires rituelles et des revendications d'ordre moral. La valeur historique de ces épisodes tient donc moins à leur déroulement concret qu'à la fonction mémorielle et politique qu'ils ont fini par remplir.

[13] Les Talibides sont, dans le vocabulaire des orientalistes, l'ensemble des descendants d'Abu Talib, l'oncle du Prophète Mohammed et père d'Ali.

L'examen critique des sources montre que les épisodes situés sous le règne du calife abbasside al-Mansur ne sont connus que par des récits rédigés tardivement, pour l'essentiel entre le IXe et le XIe siècle. Aucun document contemporain aux faits attribués aux descendants d'al-Hasan ne confirme les versions détaillées offertes par les historiographes abbassides ou par les compilateurs chiites[14]. Le niveau de véracité historique se réduit donc à quelques noyaux factuels : l'existence de tensions entre certaines branches du lignage, la mort de Muhammad et d'Ibrahim ibn Abd Allah (deux arrière petits fils d'al-Hasan ibn Ali) en 762, puis un affrontement armé près de La Mecque en 786. Tout ce qui relève d'un programme politique, d'un mouvement organisé ou d'une projection doctrinale est une construction postérieure.

Dans cette perspective, l'épisode impliquant Muhammad et Ibrahim ne peut être interprété comme une révolte structurée ou comme un mouvement messianique. Rien n'indique l'existence d'un projet cohérent, d'une base sociale solide ni d'une continuité organisationnelle. L'événement minimal correspond à une querelle interne au lignage, dans un contexte de rivalité clanique pour l'autorité entre hasanides et abbassides. La transformation ultérieure de cette querelle en «soulèvement» ou en épisode à valeur symbolique est le produit d'une mise en forme narrative, non d'un témoignage direct du VIIIe siècle.

Les chroniqueurs abbassides ont remodelé ces tensions locales en récits de rébellion rapidement neutralisée, destinés à illustrer la capacité du pouvoir central à maintenir l'ordre. Les titres honorifiques, les discours attribués aux protagonistes et la structuration dramatique des épisodes relèvent de procédés historiographiques courants chez les auteurs et les copistes postérieurs aux événements, procédés qui visent à présenter un califat stable et capable de maîtriser chaque contestation. À l'opposé, les traditions chiites ont réinterprété ces mêmes épisodes à travers une logique de victimisation cumulative, ce qui n'était qu'un affrontement limité devient un jalon supplémentaire dans une histoire de dépossession. La défaite matérielle est alors convertie en ressource symbolique mobilisée pour dénoncer la domination politique abbasside et pour nourrir une mémoire résistante.

La normalisation moderne du récit doit beaucoup au travail des orientalistes des XIXe et XXe siècles, qui ont puisé leurs informations dans les sources tardives sans déconstruire leur logique interne. Plusieurs ont adopté sans examen critique le vocabulaire politique élaboré par les chroniqueurs abbassides, «révolte», «prétendant», «mouvement séditieux», tandis que d'autres, à l'inverse, ont intégré les reconstructions chiites issues de l'époque safavide (XVIe siècle), réifiant la notion d'une résistance alide continue depuis les origines. Dans les deux cas, la dépendance envers des récits élaborés plusieurs siècles après les faits a transformé des épisodes à l'historicité limitée en séquences apparemment établies, donnant à des constructions idéologiques l'apparence de données objectives.

[14] Aucune version originale de ces récits, écrits entre le IXe et le XIe siècle, n'est connue à ce jour ; ce qui est connu et disponible aujourd'hui datent de plusieurs siècles plus tard.

Ces éléments montrent la nécessité de distinguer le fait minimal authentifiable de sa fabrication narrative ultérieure. Les tensions du VIIIe siècle, largement locales et souvent limitées à l'intérieur d'un même lignage, ont été requalifiées par les historiographies sunnite et chiite selon des intérêts divergents, les réduisant à des accidents politiques pour les unes et les intégrant à une chronologie de dépossession pour les autres. Les orientalistes ont à leur tour figé ces récits, leur donnant un statut d'histoire générale du chiisme ou des débuts de l'islam. La compréhension de cette période exige donc une méthode qui dissocie systématiquement les traces ténues des faits de leur réélaboration politique, mémorielle et doctrinale, afin de restituer des dynamiques sociales réelles dissimulées sous plusieurs couches de récits.

Les contestations et la fiabilité des récits traditionnels

Selon des sources tardives, dont la fiabilité n'est pas garantie, la seconde moitié du VIIIe siècle a été marquée par diverses formes de résistance ou d'autonomie dans les provinces, notamment des groupes kharijites dans les régions tribales et périphériques, des mouvements de *mawālī*, en particulier persans, réagissant aux hiérarchies héritées des umayyades, une autonomie locale en Perse et en Transoxiane, et implantation Idrisside (descendant d'al-Hassan) au Maghreb. Ces phénomènes, très disparates dans leur nature et leurs motivations, témoignent surtout de la fragilité de l'ordre impérial et des tensions sociales profondes qui traversent les périphéries.

Les récits traditionnels présentent ces acteurs comme des mouvements idéologiques cohérents ou comme des rébellions organisées. Une analyse plus exigeante montre qu'ils relèvent principalement de facteurs matériels, surtout des conflits tribaux anciens, des revendications fiscales, des résistances à la centralisation, des opportunités de pouvoir local, ou des réactions aux discriminations persistantes envers les convertis non arabes. Les kharijites, souvent décrits comme des extrémistes doctrinaux, incarnent en grande partie des rivalités tribales et l'exclusion de groupes traités comme inférieurs par les élites arabes. Les mouvements de *mawālī* reflètent la tension entre la propagande égalitariste et la réalité des hiérarchies ethniques. Les autonomies en Perse et l'apparition d'un pouvoir Idrisside au Maghreb signalent quant à elles l'incapacité du centre à imposer un contrôle continu sur des régions éloignées.

Ces phénomènes ne constituent pas des étapes internes de l'histoire du chiisme. Ils ne produisent pas encore de contenu doctrinal identifiable. Ils façonnent cependant le paysage matériel et politique dans lequel les références aux descendants du Prophète peuvent circuler comme signes d'alternatives possibles. Dans un empire traversé par des tensions ethniques, tribales et fiscales, la figure des Alides n'est pas encore une doctrine, mais une ressource symbolique permettant de nommer ou de cristalliser des oppositions variées. Ce

sont les recompositions intellectuelles et narratives des siècles suivants qui transformeront ces usages dispersés en un ensemble cohérent.

Dans cette perspective, il serait illusoire de supposer l'existence, au VIIIe siècle, de doctrines, d'écoles ou de positions théologiques déjà constituées. Le matériau dont disposent les historiens est trop tardif, trop retravaillé, trop imprégné des reconstructions abbassides, des élaborations chiites postérieures et des interpolations successives pour permettre une lecture directe des événements. Pour comprendre l'apparition des premiers récits partisans, il faut renoncer à une lecture naïve des textes et étudier non les doctrines supposées, mais les conditions historiques qui ont rendu possible leur formation ultérieure.

Anatomie des milieux et des récits

L'absence de documents historiques fiables concernant les débuts du chiisme impose de s'appuyer sur une archéologie des contextes et sur une analyse matérialiste des conditions sociales, politiques et culturelles des VIIIe-IXe siècles, c'est-à-dire du monde où circulaient réellement les récits que les textes tardifs prétendent conserver[15]. Cette démarche permet d'examiner avec précision les opérations intellectuelles qui ont façonné les traditions chiites classiques. Elle prend en compte les tensions ethniques héritées de l'ordre omeyyade ; la marginalisation persistante des *mawālī* perses, dont le rôle dans la chute des Omeyyades fut déterminant mais dont l'intégration politique demeura limitée sous les Abbassides ; l'extrême fragmentation des centres urbains d'Irak (Kufa, Basra, Wasit, Baghdad), où coexistaient quartiers tribaux rivaux, milices locales, groupes ethniques distincts et réseaux religieux concurrents ; les rivalités constantes entre traditionnistes, juristes, ascètes, conteurs publics et prédicateurs, chacun produisant ses propres récits et ses propres critères de légitimité ; l'influence diffuse de motifs culturels persans, souverain juste, dynastie trahie, figure du martyr, qui ont contribué à structurer les imaginaires politiques ; et enfin les promesses mobilisatrices formulées par les Abbassides avant leur prise de pouvoir, puis la neutralisation rapide des groupes alides une fois l'autorité abbasside installée.

Ce sont ces conditions, et non un système doctrinal constitué ultérieurement, qui font émerger les premiers espaces où se cristallisent des récits alternatifs de la légitimité. Ces milieux sont multiples et hétérogènes, regroupant différentes branches de la famille d'Ali, parfois rivales, parfois alliées selon les circonstances ; cercles de sympathisants gravitant autour de certaines figures alides, dont les traditions attribuées seront, plus tard, remodelées pour servir de fondement à l'imâmisme ; groupes mystiques et extrémistes (*ghulāt*), qui développent une sacralisation d'Ali et une spéculation cosmologique ; populations urbanisées, notamment de Kufa et de Bagdad, en particulier les *mawālī*,

[15] Voir les pp. 39 et suivantes de cet essai.

productrices d'une mémoire narrative abondante et en quête de récits leur offrant une place dans l'ordre social ; lettrés persans, porteurs d'une culture politique valorisant le savoir réservé, la figure du souverain juste et la transmission érudite ; enfin, mouvements contestataires périphériques, tels que les kharijites, révélateurs de la fragilité du pouvoir central.

Ces milieux ne constituent pas un «proto-chiisme» doctrinal. Ils ne forment ni une secte ni une école, mais un ensemble de groupes aux solidarités instables et aux récits concurrents. Ils relèvent d'un champ de tensions où se croisent loyautés fluctuantes, aspirations contradictoires et productions narratives multiples. C'est dans cet espace fragmenté, traversé par des conflits politiques, des frustrations sociales, des imaginaires religieux et des rivalités culturelles, que se constituent les matériaux qui seront, seulement plus tard, sélectionnés, réorganisés et systématisés dans ce qui deviendra la doctrine imamite. Avant d'aborder chacun des courants qui alimenteront les traditions chiites ultérieures, il est donc nécessaire d'exposer la logique générale de leur émergence, celle d'une production de récits située, inscrite dans un contexte social précis, et profondément déterminée par les dynamiques de son époque, bien avant toute construction théologique structurée.

Avant de poursuivre, il est utile de se reporter à la généalogie dʿAli et de ses descendants, ceux auxquels la tradition postérieure attribuera la chaîne des douze imams, afin de disposer du cadre familial nécessaire à la compréhension des développements qui suivent.

****

Les cercles désignés sous le terme de «proto-imâmisme» ne renvoient pas à la naissance d'une théologie, mais à la formation d'un espace de tensions, de récits et d'aspirations qui rendront possible, plus tard, l'élaboration d'une doctrine. Il ne s'agit pas d'un point d'origine doctrinal, mais d'un lieu où convergent des mémoires concurrentes, avant d'être réorganisées plusieurs siècles plus tard en un système cohérent. Comprendre ce processus implique de ne pas chercher dans le VIIIe siècle ce qui n'y existe pas encore : aucune doctrine de l'imamat, aucune école, aucune idée d'infaillibilité. L'observation révèle, en revanche, une société traversée par les frustrations des *mawālī*, par les rivalités entre lignages alides, par la densité narrative des grandes villes, et par le besoin croissant de figures symboliques capables de porter des revendications multiples. C'est dans cet espace que se forment les matériaux dont les auteurs et les pouvoirs feront, plus tard, la doctrine imamite.

L'étude des autres courants qui seront ultérieurement rattachés aux traditions chiites, zaydites, ismaïliens, groupes messianistes ou milieux extrémistes, se heurte aux mêmes difficultés. Aucun de ces mouvements n'existe au VIIIe siècle sous la forme doctrinale que les textes tardifs leur attribuent. Les récits décrivant leurs origines, leurs dirigeants, leurs doctrines ou leurs motivations sont reconstruits tardivement, souvent deux ou trois siècles après les faits qu'ils prétendent rapporter. Les sources disponibles ne sont pas des traces

contemporaines, mais des élaborations produites dans des milieux où la compétition entre mémoires alides, sunnites, zaydites ou ismaïliennes a profondément influencé l'écriture de l'histoire. La plupart des doctrines attribuées à ces groupes, imamat méritocratique pour les zaydites, lignée cachée pour les prémices de l'ismaïlisme, messianisme apocalyptique, ne reflètent pas une réalité du VIIIe siècle, mais le résultat d'une sélection, d'une systématisation et d'une harmonisation opérées par des auteurs et des pouvoirs.

Pour comprendre ces courants, il faut renoncer à l'idée d'un «proto-zaydisme» ou d'un «proto-ismaïlisme» déjà constitués et revenir au contexte dans lequel ces récits ont commencé à circuler au sein d'un environnement politique fragmenté, une société traversée par les tensions ethniques héritées de l'ordre omeyyade, des villes comme Kufa et Bassora saturées de prêcheurs, et un climat idéologique où les figures de la famille d'Ali fonctionnent comme des symboles malléables, appropriés par des groupes qui y projettent leurs propres attentes.

Les premiers milieux qui seront plus tard associés au zaydisme apparaissent dans l'entourage des descendants d'Ali passant par le petit-fils d'al-Husayn, Zayd ibn Ali, fils du quatrième imam (Ali Zayn al-Abidin, voir la liste des imams à la page 12). Le mouvement autour de Zayd n'a rien d'une école théologico-juridique, il s'agit d'une tentative ponctuelle de prise de pouvoir, menée dans un contexte urbain instable, portée par des solidarités locales et des frustrations sociales plutôt que par une doctrine. Le principe, attribué plus tard aux zaydites, selon lequel tout descendant d'Ali qui se lève contre l'injustice est un imam légitime, n'est pas documenté pour le VIIIe siècle. Il s'agit d'une reformulation a posteriori permettant aux auteurs zaydites d'organiser rétrospectivement une mémoire éparse, de justifier des soulèvements successifs et d'offrir une base théorique à une dissidence durable au Yémen. Ce qui existe réellement au VIIIe siècle, c'est un milieu de partisans d'Ali séduits par l'idée d'une révolte armée contre l'ordre établi, mais sans cadre doctrinal clair.

Parmi les nombreuses figures alides autour desquelles circulent récits, attentes et mémoires, certaines, dont celle de Jafar al-Sadiq[16], deviendront, dans les traditions postérieures, des points de convergence narrative, sans pour autant constituer des pôles doctrinaux au VIIIe siècle. La mémoire ultérieure fera toutefois de Jafar l'un des principaux points de divergence entre les lignages et les systèmes doctrinaux qui se structureront aux siècles suivants.

L'apparition des premiers groupes que la tradition postérieure qualifiera d'«ismaïliens» pose un autre problème historiographique. Les récits qui rattachent leur origine à Jafar al-Sadiq et à son fils Ismaïl ne sont connus que par des traditions tardives, principalement élaborées

[16] Jafar al-Sadiq (m. 765) est une figure appartenant à la famille d'Ali, donc le clan des Banu Hashim : fils de Muhammad al-Baqir et petit-fils de Ali Zayn al-Abidin (voir les descendants d'Ali dans tribus et personnage). Les sources anciennes mentionnent plusieurs de ses enfants, dont Ismaïl, Abd Allah, Muhammad et Musa, sans que ces filiations n'impliquent un rôle doctrinal ou institutionnel. Les traditions qui lui attribuent une fonction centrale dans la formation d'un imâmisme organisé proviennent de compilations tardives et ne permettent pas de reconstituer son activité historique. Les récits le concernant relèvent pour l'essentiel de constructions littéraires postérieures, élaborées dans des contextes où la mémoire alide est recomposée et réorganisée.

sous le califat fatimide, soit deux siècles ou plus après les événements supposés. Ces traditions construisent un récit généalogique dans lequel Ismaïl devient l'héritier légitime de l'imamat, assurant ainsi la transmission exclusive de l'héritage d'Ali ibn Abi Talib par cette branche spécifique. Sa disparition est interprétée comme une occultation protectrice, et une lignée d'imams cachés est censée transmettre un enseignement ésotérique jusqu'à l'avènement des Fatimides. Cette architecture narrative, succession désignée, occultation, transmission secrète, révélation finale, relève d'une mise en forme tardive qui ne correspond ni à la réalité du VIIIe siècle ni à l'état des milieux alides de l'époque. Elle procède d'une réorganisation mémorielle destinée à fournir une généalogie doctrinale cohérente.

L'établissement du califat fatimide (ismaïlien), qui régna depuis l'Ifriqiya (entre 909 et 969) puis depuis l'Égypte (entre 969 et 1171), constitue un élément décisif pour comprendre cette construction. Les auteurs du califat fatimide doivent alors justifier leur pouvoir et s'inscrire dans une lignée sacrée. Or les milieux jafarites tardifs, selon les écrits supposés des Xe et XIe siècles[17], disposaient déjà d'un ensemble structuré de traditions légitimant une autre continuité alide. Pour rivaliser avec cette légitimité, les Fatimides élaborent une continuité alternative fondée sur une chaîne d'imams secrets issus d'Ismaïl, opérant ainsi une rupture avec la ligne jafarite. Les récits traditionnels prennent ainsi forme non pour décrire les réalités historiques du VIIIe siècle, mais pour répondre aux impératifs de légitimation de nouveaux centres de pouvoir.

Cette légitimité ne constitue pas un fait préexistant mais une construction concomitante à la prise de pouvoir. La catégorie désignée aujourd'hui comme «ismaïlisme primitif» n'est donc pas l'origine d'une doctrine constituée, mais la relecture tardive de matériaux hétérogènes, attentes messianiques, récits oraux, spéculations ésotériques, protestations sociales, que les auteurs fatimides ont réorganisés, codifiés et harmonisés pour produire un passé cohérent. L'histoire ne révèle pas une communauté unifiée à la mort de Jafar, mais un ensemble mouvant de groupes sans doctrine fixe, traversés par des récits concurrents de légitimité alide. L'hérésiographie arabe répertorie d'ailleurs huit groupes ismaïliens précoces, témoignant d'une fragmentation extrême et d'une absence d'autorité centrale avant le Xe siècle[18]. Ce sont les auteurs du pouvoir fatimide qui transformeront ces fragments dispersés en une tradition ismaïlienne continue, dotée d'une généalogie, d'une théologie et d'un récit fondateur.

L'examen des autres traditions disponibles confirme ce caractère tardif. Aucune source contemporaine du VIIIe siècle n'atteste l'existence d'un groupe se réclamant d'Ismaïl ni d'une doctrine qui lui serait associée. Les récits conservés proviennent de copies éloignées de plusieurs siècles des événements qu'elles décrivent et reflètent des reconstructions produites dans des milieux doctrinaux concurrents. Les traditions chiites jafarites présentent

[17] Il s'agit des principales références du chiisme étudiées dans cet essai aux pp. 39 et suivantes.

[18] Voir l'ouvrage en langue arabe d'Aref Tamer, *Tarikh al-Ismailiyya* (*The Ismaili History*), tome 1 sur 4, pp. 93-94, Riad El-Rayyes Books, London, 1991.

Ismaïl comme mort avant son père afin de légitimer la succession de son frère Musa Kaẓim ; d'autres, associées aux milieux fatimides, proposent une mort ambiguë ou dissimulée et prolongent la chaîne des imams occultés en intégrant Ismaïl ou son fils dans une généalogie secrète. L'opposition entre ces versions, mort prématurée d'un côté, occultation et transmission cachée de l'autre, ne constitue pas un témoignage sur le VIIIe siècle, mais l'expression d'un affrontement idéologique tardif où chaque milieu réorganise la mémoire alide selon ses propres enjeux. Aucune source précoce n'atteste l'existence d'un cercle de disciples d'Ismaïl, et l'image d'un schisme entre «ismaïliens» et «imamites» à la mort de Jafar relève elle-même d'une projection rétrospective.

A côté des milieux que les sources tardives associeront plus tard aux lignées zaydites ou ismaïliennes, les récits tardifs évoquent également l'existence, au VIIIe siècle, d'une multitude de groupes messianistes ou de cercles qualifiés d'«extrémistes» (*ghulāt*). Leur réalité historique demeure cependant incertaine, ils ne sont connus qu'à travers des sources hostiles, rédigées plusieurs siècles après les événements, où la controverse doctrinale, la reconstruction idéologique et l'exagération polémique occupent une place déterminante. Rien ne permet d'affirmer que ces groupes disposaient de croyances cohérentes ou d'une organisation structurée ; les traces conservées ne sont constituées que de fragments rapportés par leurs adversaires, souvent remaniés, simplifiés ou amplifiés au fil de la transmission tardive.

Ces milieux apparaissent dans un contexte de forte incertitude politique et sociale, marqué par des rivalités violentes entre quartiers urbains, frustrations persistantes des mawālī, arbitraire fiscal et répressif des gouverneurs, consolidation encore fragile de l'autorité abbasside, et circulation d'attentes liées à la justice divine ou à un renversement imminent de l'ordre établi. Dans cet environnement, certains groupes attribuaient à Ali des attributs quasi divins ; d'autres annonçaient l'arrivée d'un guide occulté destiné à rétablir la justice ; d'autres encore combinaient des motifs empruntés à des traditions perses, chrétiennes ou gnostiques avec la figure alide. Aucun de ces milieux n'était véritablement structuré, ni durable, ni numériquement significatif, mais l'imaginaire qu'ils ont produit a laissé des traces profondes dans les reconstructions doctrinales ultérieures.

Ces différents espaces, partisans de Zayd, cercles que les sources tardives assimileront aux lignées ismaïliennes, mouvements messianistes, groupes qualifiés de *ghulāt*, ne constituent ni des doctrines ni des «courants» religieux au sens où les traditions postérieures les présenteront. Il s'agit de configurations conjoncturelles, nées des tensions politiques, sociales et culturelles du moment, où la référence à Ali et à sa descendance fonctionne avant tout comme un support symbolique permettant d'exprimer des attentes diverses telles que contestation de l'autorité, la recherche de justice, l'affirmation identitaire de groupes marginalisés, ou la quête d'une légitimité religieuse dans un univers où aucune orthodoxie n'est encore stabilisée. Leur cohésion n'est ni théologique ni institutionnelle ; elle

est narrative et contextuelle, chaque milieu élaborant son propre récit, souvent incompatible avec ceux des autres.

L'apport de ces groupes à l'histoire du chiisme n'est donc pas doctrinal mais matériel. Ce sont leurs traditions orales, leurs récits concurrents, leurs formules messianiques et leurs spéculations religieuses, fréquemment contradictoires, qui fourniront la matière première que les auteurs des siècles postérieurs sélectionneront, trieront et réorganiseront pour construire le système doctrinal zaydite, imamite et ismaïlien sous leurs formes classiques. Les doctrines chiites classiques ne découlent pas directement des milieux du VIIIe siècle, elles sont le produit d'une transformation intellectuelle tardive, réalisée par les auteurs des siècles ultérieurs, qui ont sélectionné, harmonisé et codifié des traditions dispersées.

Avant d'analyser les écrits doctrinaux, supposés rédigés aux Xe et XIe siècles, il est nécessaire de reconstituer le contexte dans lequel ils ont émergé. Ces textes ne reflètent pas directement les milieux du VIIIe siècle qu'ils prétendent décrire ; ils sont le produit d'un environnement politique, social et intellectuel spécifique, marqué par la concurrence des écoles juridiques, la structuration progressive des savoirs religieux, et la nécessité pour chaque groupe de produire une mémoire cohérente. Comprendre ce contexte est indispensable pour saisir les opérations de sélection, de réorganisation et de codification qui ont donné naissance aux doctrines chiites classiques.

Avant d'analyser les écrits doctrinaux attribués aux Xe et XIe siècles, il est nécessaire de reconstituer le contexte qui a rendu possible leur production. Ces textes ne renvoient pas aux milieux du VIIIe siècle, mais à un paysage politique et intellectuel profondément recomposé, marqué par la prééminence de nouvelles élites iraniennes, par la concurrence accrue des écoles juridiques, par la formalisation progressive des savoirs religieux et par l'effort de chaque groupe pour stabiliser une mémoire doctrinale. La compréhension de ce cadre est indispensable pour saisir les opérations de sélection, de réorganisation et de codification qui ont façonné les doctrines chiites classiques.

Déconstruction II

Archéologie d'une tradition introuvable

L'ascension et la chute des bouyides

L'ascension des Bouyides au Xe siècle marque une rupture majeure dans l'équilibre politique et religieux de l'Islam. Ils sont originaires du Daylam, un massif montagneux escarpé situé sur les rives méridionales de la mer Caspienne. Ce territoire, caractérisé par un relief difficile d'accès et une végétation dense, a longtemps isolé ses habitants des plaines mésopotamiennes et des plateaux voisins. La société daylamite est organisée selon un modèle clanique et guerrier. La configuration de son terrain, peu propice à une agriculture extensive, limite les ressources à l'élevage et à de petites cultures de montagne. Cette précarité économique oriente les hommes vers la carrière des armes. Les Daylamites sont des fantassins renommés pour leur endurance physique. Leur hiérarchie sociale repose sur la loyauté envers les chefs de clans, dont le prestige dépend de la bravoure et de la capacité à mener des incursions militaires. Ces populations s'expriment dans une langue locale, le daylamite, idiome propre à ces montagnes et radicalement distinct de l'arabe ou du persan utilisé dans les chancelleries administratives.

Quant à leurs croyances, les Bouyides et les clans du Daylam sont présentés par l'historiographie médiévale comme ayant longtemps conservé des pratiques locales avant de se tourner vers l'islam[19]. Ces traditions anciennes, souvent qualifiées de «païennes» par les chroniqueurs extérieurs, reposaient sur un rapport ritualisé à la nature sauvage du massif caspien. Les sources tardives mentionnent notamment des rites liés à la vénération des forces naturelles, le respect de bois sacrés et une organisation sociale où les chefs de clans faisaient l'objet d'un culte de la personnalité quasi divin, fondé sur leur force physique. Ces pratiques incluaient des rituels funéraires spécifiques et des sacrifices, marquant une identité culturelle radicalement étrangère aux cadres de la Loi islamique. Selon les récits traditionnels, leur conversion serait le résultat d'une rencontre avec des descendants d'Ali qui, fuyant les autorités califales (notamment après la bataille de Fakhkh en 786), auraient trouvé refuge dans les zones inaccessibles du Daylam. De ces figures protectrices, les Bouyides auraient adopté le zaydisme. Cette forme de piété, qui exige que l'Imam légitime

[19] L'étude des anciennes croyances des Bouyides et de la conversion à l'Islam des bouyides se heurte à une absence totale de documentation contemporaine des faits. Les sources de référence, qu'il s'agisse de la géographie avec le *Kitab al-Buldan* d'Ibn al-Faqih et le *Kitab al-Masalik wa-l-mamalik* d'al-Istakhri, ou de l'histoire avec les *Annales* de Tabari (m. 923), ne sont connues que par des copies manuscrites tardives. Les témoins matériels dont dispose la recherche datent majoritairement des XIIIe, XIVe et XVe siècles. Par conséquent, l'authenticité de ces textes par rapport aux originaux du Xe siècle ne peut être garantie. Ces récits fonctionnent comme des reconstructions mémorielles, ils visent à fournir une généalogie sacrée à des chefs de guerre montagnards en transformant un processus probable de mercenariat et d'alliances politiques en une adhésion doctrinale héroïque. La description de la «barbarie» initiale par les lettrés musulmans sert également de repoussoir pour légitimer la nouvelle souveraineté des Bouyides face au califat arabe. Des copies tardives de ces ouvrages sont consultables sur Internet archive.

manifeste son autorité par le savoir et par le soulèvement armé, entrait en adéquation avec les structures sociales guerrières des Daylamites. Elle offrait une légitimité religieuse à leur métier des armes tout en justifiant leur opposition au pouvoir central des califes.

Pendant la première moitié du Xe siècle, les chefs guerriers bouyides prennent progressivement le contrôle des provinces perses du Fārs, du Jibāl et d'al-Ahwaz (Khuzistan) de l'Etat abbasside avant de pénétrer en Mésopotamie. Dans ce processus, l'usage de prénoms arabes par les trois frères, les chefs guerriers, Ali, Hasan et Ahmad**,** ne saurait être interprété comme le signe d'une islamisation aboutie ou sincère[20]. Au contraire, lorsque ces chefs s'emparent de cités telles que Shiraz ou Rayy, ils font face à des centres urbains régis par des codes sociaux, linguistiques et religieux strictement abbassides. L'adoption d'une identité onomastique familière aux populations locales et aux réseaux de sympathisants du califat fonctionne alors comme un outil de neutralisation de la résistance. En se présentant sous des noms arabes, ils facilitent leur insertion dans l'appareil de pouvoir sans heurter frontalement les cadres de légitimité en place, stabilisant ainsi leur domination sur des sociétés urbaines dont ils ne partagent, à l'origine, ni la langue ni la culture.

Une fois installés au cœur du califat, les Bouyides n'ont ni renversé l'institution califale ni tenté d'imposer un modèle étatique structuré. Le calife conserve une autorité symbolique, tandis que le pouvoir effectif est exercé par les amirs daylamites. Cette configuration révèle une tension fondamentale car les Bouyides disposent de la force militaire, mais ils ne possèdent aucun des fondements de légitimité reconnus dans l'univers politique abbasside. Ils ne sont ni Arabes, ni issus d'une lignée prestigieuse, ni porteurs d'une généalogie prophétique, ni héritiers d'une tradition étatique continue. L'adoption de prénoms arabes, l'usage du titre *émir* (ou *amir*) et l'intégration dans les formes de chancellerie du califat relèvent d'une stratégie d'adaptation destinée à rendre leur domination acceptable, mais ces emprunts ne suffisent pas à produire une légitimité reconnue. Les territoires conquis sont répartis comme un butin entre les trois frères, et la primauté accordée à l'aîné sous le titre d'*amir al-umarā* relève davantage des normes claniques daylamites que d'une autorité étatique codifiée[21].

[20] Critique de la preuve matérielle : bien que la numismatique (pièces frappées à Shiraz vers 934) atteste l'usage de ces noms arabes, la matérialité de l'objet ne garantit pas l'authenticité de l'intention religieuse. D'une part, le risque de frappes anachroniques, des pièces produites ultérieurement mais conservant une date antérieure pour des raisons de continuité monétaire, ne peut être totalement exclu dans l'étude des circuits de change médiévaux. D'autre part, dans le contexte de la chute des gouverneurs abbassides, le passage au nom arabe par des chefs daylamites s'analyse comme une stratégie de légitimation pragmatique. En adoptant les codes du vaincu (le califat), le vainqueur (le clan bouyide) réduit le coût politique de l'occupation. Ce processus suggère que l'identité religieuse alide des Bouyides n'est peut-être qu'une couche superficielle, une "identité d'emprunt" destinée à gouverner des populations dont la loyauté restait attachée aux structures symboliques de l'Islam impérial. Ainsi, la persistance de noms originels locaux comme Fanā-Khusraw pour Ali ou Būya pour le père d'Hassan dans les généalogies atteste que ces noms arabes constituaient une "identité de fonction" superposée à une culture daylamite d'origine, laquelle restait initialement étrangère aux cadres sémantiques de la langue arabe. Voir Miskawayh, *Tajarib al-Umam* (Les Expériences des nations), consultable sur Internet archive.

[21] L'usage du titre arabe *amir-émir* par les Bouyides relève de la même logique que l'adoption de prénoms arabes par les trois frères fondateurs. Il ne s'agit pas d'un indice d'intégration culturelle ou religieuse, mais d'un instrument de légitimation destiné à rendre leur pouvoir acceptable aux élites urbaines du califat. En empruntant le vocabulaire politique dominant, les chefs daylamites se rendent lisibles dans la grammaire de la légitimité abbasside tout en conservant leurs structures claniques, leurs réseaux militaires et leurs pratiques de pouvoir propres. Le titre *amir* fonctionne ainsi comme un

A cette fragilité interne s'ajoute la présence de deux pouvoirs concurrents qui disposent, eux, de formes de légitimité pleinement reconnues dans le monde abbasside. À l'ouest, les Hamdanides, issus d'une tribu arabe prestigieuse, incarnent un modèle de souveraineté fondé sur l'honneur tribal, la culture littéraire arabe et la défense militaire des frontières[22]. Au sud-ouest, les Fatimides ismaïliens revendiquent une généalogie alide et une autorité religieuse structurée autour d'un imam vivant. Face à ces deux modèles, l'un tribal, l'autre généalogique, les Bouyides apparaissent comme des acteurs extérieurs aux normes de légitimité arabe. Leur domination militaire ne suffit pas à compenser cette absence de fondement symbolique. Ils doivent donc élaborer un répertoire alternatif de légitimation qui ne soit ni califal, ni tribal, ni généalogique, mais compatible avec leur position de maîtres du pouvoir effectif.

Ne maîtrisant ni la langue administrative ni les mécanismes complexes du fisc, les Bouyides délèguent la gestion civile à des vizirs et secrétaires issus de familles de fonctionnaires formées dans les traditions savantes des provinces occidentales. Ces élites urbaines, héritières de pratiques administratives anciennes, réintroduisent dans l'appareil d'État des protocoles de cour, des formes d'étiquette et des modèles de souveraineté qui renvoient à un modèles politiques hérités des monarchies pré-islamiques. Elles deviennent les médiatrices entre le pouvoir daylamite et les normes de gouvernement des sociétés urbaines. Ce premier mouvement permet de neutraliser l'opposition intellectuelle qui percevait les Bouyides comme des chefs militaires étrangers aux codes de la culture politique urbaine.

La seconde opposition est interne au champ chiite. Les Bouyides doivent composer avec des courants radicaux, des tendances concurrentes et des réseaux religieux autonomes qui contestent leur légitimité. Pour stabiliser cet espace, ils recrutent des savants et encouragent la mise en forme doctrinale des traditions juridiques, narratives, eschatologiques et messianiques. Les matériaux transmis par des milieux variés sont sélectionnés, réordonnés et intégrés dans des constructions cohérentes. Les contestations anciennes deviennent des arguments de légitimité, les slogans politiques se transforment en principes théologiques, les attentes messianiques se fixent en doctrines.

Une troisième opposition provient des puissances extérieures, le modèle tribal et lettré des Hamdanides à l'ouest, et surtout l'universalisme politico-religieux des Fatimides au sud-ouest. Pour y répondre, les Bouyides élaborent un discours de légitimation indirect, fondé sur la valorisation d'une lignée alternative à celle des califes abbassides, sans pour autant adopter le modèle fatimide.

---

masque politique permettant d'exercer une autorité effective sans assumer la rupture symbolique qu'aurait représentée la création d'une titulature alternative.

[22] Les Hamdanides forment une dynastie arabe issue de la tribu des Taghlib, établie dans la Jazira aux IXe-Xe siècles, avec Mossoul et Alep comme principaux centres politiques. Leur revendication d'une descendance d'Ali relève d'une généalogie politique tardive, mobilisée pour renforcer leur légitimité dans un contexte où l'ascendance alide constituait un capital symbolique majeur. Aucune source contemporaine ne permet d'attester une filiation directe avec la famille du prophète.

La rédaction et la diffusion des grands recueils doctrinaux répondent à un objectif transversal consistant à approfondir le fossé entre sunnites et imamites afin de rendre improbable toute coalition confessionnelle susceptible de menacer leur pouvoir. La mise en forme doctrinale devient ainsi un instrument de différenciation contrôlée, une manière de diviser pour régner dans un univers où la légitimité politique dépend de la maîtrise des frontières symboliques. Cette lecture, qui s'écarte des récits traditionnels, met en lumière des opérations politiques que la littérature contemporaine tend à minimiser. Loin d'être de simples mécènes ou des protecteurs désintéressés du savoir religieux, les Bouyides mobilisent les ressources administratives, intellectuelles et doctrinales disponibles pour stabiliser un pouvoir minoritaire et fragile. La production des grands recueils n'est pas seulement un moment de systématisation théologique ; elle participe d'une stratégie de différenciation confessionnelle destinée à empêcher la reconstitution d'un front sunnito-chiite susceptible de menacer leur autorité.

C'est dans cet espace, structuré par ces quatre impératifs, que se constitue progressivement le chiisme jafarite classique et que prennent forme les ouvrages que la tradition postérieure présentera comme les textes majeurs de l'imâmisme. Leur élaboration aux Xe-XIe siècles ne procède pas d'un canon préétabli, mais d'une nécessité politique, intellectuelle et symbolique propre à la période bouyide.

Une lecture critique des sources imamites

La littérature contemporaine évoque fréquemment l'existence de «quatre recueils» censés constituer la base doctrinale de l'imâmisme classique. Toutefois, cette catégorie n'est ni médiévale ni stabilisée. Les auteurs modernes ne s'accordent ni sur la composition de cet ensemble, ni sur sa fonction. Certains identifient ces quatre ouvrages comme *al-Kafi* d'al-Kulayni, *Kitab al-Irshad* d'al-Mufid, *al-Shafi fi al-imāma* d'al-Sharif al-Murtada et les *Amali* d'al-Tūsī. D'autres, en revanche, remplacent al-Sharif al-Murtada par un second ouvrage d'al-Tūsī, *al-Tahdhib*, *al-Istibsar* ou parfois *al-Nihaya*, privilégiant ainsi une logique juridique plutôt que théologique. Cette hésitation n'est pas accidentelle, elle révèle que les ouvrages d'al-Tūsī relèvent de genres et de fonctions doctrinales distincts, et qu'ils n'ont jamais été conçus comme un ensemble canonique au Xe-XIe siècle. La divergence des listes modernes montre que la notion même de «quatre recueils» est une construction tardive, projetée rétrospectivement sur une période où aucun canon de ce type n'existait et où la mise en forme doctrinale répondait à des besoins politiques et intellectuels propres au moment bouyide.

Le premier de ces ouvrages, *al-Kafi*, est attribué à Ibn Ishaq al-Kulayni (vers 864–941). Le texte original n'est pas conservé ; les versions connues sont des copies tardives, elles-mêmes issues de transmissions manuscrites successives, ce qui rend leur exactitude historique

difficile à vérifier. Contrairement aux recueils sunnites centrés sur la parole prophétique, *al-Kafi* accorde une place prépondérante aux traditions attribuées aux imams. Les traditions prophétiques y sont minoritaires, tandis que la parole imamite constitue la véritable matière doctrinale de l'ouvrage. Cette structure révèle qu'*al-Kafi* ne vise pas à reconstruire la *Sunna* du Prophète[23], mais à établir une Sunna imamite, destinée à devenir la base de l'autorité doctrinale dans l'imâmisme classique.

L'ouvrage rassemble environ seize mille traditions attribuées au Prophète et aux imams, organisées en trois ensembles, théologique, rituel et narratif. Sa composition énonce moins un projet doctrinal achevé qu'une opération de collecte et de hiérarchisation d'un matériau hétérogène. En sélectionnant certaines traditions, en écartant d'autres et en ordonnant l'ensemble selon une logique interne, al-Kulayni transforme un ensemble de traditions éparses en un espace de référence utilisable par les théologiens et juristes de la période bouyide. L'ouvrage ne définit pas la doctrine imamite, mais il fournit la matière première qui permettra sa systématisation ultérieure.

Une dimension essentielle de cette opération réside dans la manière dont *al-Kafi* organise la figure des imams. L'ouvrage ne se limite pas à rapporter leurs paroles, il les classe, les hiérarchise et les inscrit dans une succession ordonnée, allant d'Ali à l'imam occulté. Cette classification n'est pas seulement narrative ; elle produit une typologie implicite de l'imamat, où chaque imam devient un maillon d'une chaîne ininterrompue d'autorité doctrinale. La succession des imams y apparaît comme un principe structurant, garantissant la continuité de la guidance religieuse après la disparition du Prophète.
Cette mise en ordre de la succession n'est pas neutre, elle sert également à résoudre les concurrences internes qui traversaient le chiisme après la mort de Jafar al-Sadiq. En attribuant à ce dernier un nombre très élevé de traditions et en le présentant comme la source doctrinale la plus prolifique, *al-Kafi* capte une figure revendiquée par plusieurs lignages chiites et la réinscrit dans une généalogie qui conduit non pas à Ismaïl, comme le soutenaient les ismaïliens, mais à Musa al-Kaẓim. L'ouvrage opère ainsi une véritable contre-construction puisqu'il exclut la lignée ismaïlienne, renforce la légitimité de Musa al-Kaẓim comme héritier exclusif de Jafar et stabilise la chaîne de douze imams. La succession imamite y apparaît non seulement comme un principe doctrinal, mais comme un instrument de légitimation destiné à affirmer la continuité du concept de douze imams face aux revendications concurrentes.

Selon la tradition, al-Kulayni aurait vécu à l'époque de l'Occultation Mineure d'al-Mahdi[24], présenté comme le dernier des Douze Imams, actuellement occulté selon la croyance chiite

[23] La *Sunna* du prophète désigne l'ensemble des pratiques, décisions et comportements attribués au prophète Mohammed dans la tradition musulmane. Elle ne repose pas sur des documents contemporains du VIIe siècle, mais sur des compilations de hadiths mises par écrit plusieurs générations plus tard. La Sunna, telle qu'elle est connue aujourd'hui, correspond donc à une construction doctrinale et mémorielle élaborée dans les milieux savants postérieurs, et non à un corpus fixé du vivant du prophète.

[24] L'Occultation Mineure désigne la première phase de la disparition d'al-Mahdī, le douzième imam, à partir de 874. Pendant cette période, l'imam est considéré comme vivant mais invisible, retiré du monde, tout en restant en contact

et dont le retour est attendu à la fin des temps. Toujours selon cette tradition, al-Kulayni recevait les directives de cet imam occulté par l'intermédiaire de quatre émissaires (*nouwwab*) successifs, chargés de transmettre ses ordres aux fidèles. Cette organisation rappelle la succession apostolique dans le christianisme, où les apôtres et leurs disciples ont assuré la continuité doctrinale après Jésus. L'Occultation du douzième imam, de même, évoque l'Ascension du Christ et l'attente de son retour eschatologique ; dans les deux cas, l'absence physique du chef religieux est transformée en argument théologique, affirmant qu'il demeure vivant, transcendant, et qu'il reviendra instaurer la justice. Cette conception répond à un besoin politique fondamental, celui de maintenir une autorité infaillible et incontestée, même en l'absence d'une figure visible.

Mais quelle est la motivation réelle d'al-Kulayni pour compiler *al-Kāfī* ? Loin d'être un geste purement théologique, son œuvre peut être comprise comme un acte à forte dimension politique. Son origine et sa formation méritent d'être examinées avec attention, car elles éclairent la nature même de sa pensée et son positionnement face au pouvoir sunnite abbasside. Il est issu du Tabaristan, région montagneuse et forestière du nord de la Perse qui, contrairement aux grands centres du plateau iranien, opposa une résistance prolongée à l'expansion arabe après la chute des Sassanides. Cette résistance ne doit pas être réduite à un simple refus militaire : elle traduit la défense d'un mode de vie, d'une organisation sociale et d'un équilibre culturel que l'intégration au nouvel ordre islamique menaçait de transformer en profondeur.

Sous les Sassanides déjà, le Tabaristan était politiquement intégré à l'empire sans être totalement absorbé sur le plan culturel. Des dynasties locales conservaient une autonomie réelle, la pénétration du modèle urbain et religieux officiel demeurait limitée, et la population maintenait ses structures propres. La conquête islamique accentua cette tension entre centre et périphérie, en introduisant un pouvoir plus centralisateur et porteur d'une légitimité religieuse universaliste.

Il convient également de souligner que les croyances anciennes de ces populations, héritées d'un substrat religieux préislamique**,** ne disparaissent pas mécaniquement avec l'intégration à un nouvel ordre religieux. Les systèmes symboliques antérieurs, même lorsqu'ils cessent d'être officiellement professés, continuent souvent d'agir comme des couches profondes de représentation, influençant la perception de l'autorité, de la justice et de la légitimité. Ces héritages invisibles peuvent orienter les choix collectifs et individuels, en offrant des schèmes d'interprétation à travers lesquels les nouvelles doctrines sont reçues, adaptées ou investies d'un sens particulier.

---

indirect avec sa communauté. Cette communication se fait par l'intermédiaire de quatre délégués successifs, appelés *nouwab* ou sufarā (pl. de safir, "représentant"). Ils transmettent les questions des fidèles et rapportent les réponses de l'imam. Cette période dure environ soixante-dix ans, jusqu'en 941, date à laquelle commence l'Occultation Majeure, où tout contact cesse.

Dans ce contexte, l'adoption par al-Kulayni des récits attribués à Ali et à ses descendants peut être éclairée par les analyses sociologiques de la mémoire collective et de la légitimité symbolique. Comme l'a montré Maurice Halbwachs[25], les représentations religieuses ne se forment pas dans un vide individuel, elles s'inscrivent dans des cadres sociaux de mémoire qui orientent la réception et l'interprétation des traditions. Les récits exaltant la résistance, la légitimité contestée du pouvoir en place et la fidélité à une autorité marginalisée ont ainsi pu trouver un écho particulier dans l'expérience historique d'une région longtemps située en marge des centres dominants.

Par ailleurs, dans une perspective proche de celle de Pierre Bourdieu, l'autorité religieuse peut être comprise comme une forme de capital symbolique, distinct du pouvoir politique mais capable d'entrer en concurrence avec lui[26]. En valorisant systématiquement la figure des imams et en organisant leurs traditions, al-Kulayni contribue à produire et à stabiliser une autorité symbolique alternative à celle du calife. Ce travail doctrinal façonne une conception du monde qui entre en concurrence avec l'hégémonie culturelle du califat abbasside. Il contribue ainsi à la formation d'un espace normatif autonome, fondé sur une légitimité alternative, dans un processus que Gramsci décrirait comme l'émergence d'une hégémonie concurrente[27].

Son ralliement aux groupes alides peut dès lors être compris non seulement comme un choix doctrinal, mais aussi comme une orientation symboliquement cohérente avec un héritage périphérique marqué par la tension entre centre et marge. En organisant la succession des imams et en fixant leurs traditions dans *al-Kafi*, al-Kulayni contribue à structurer un ordre doctrinal autonome, capable de fonctionner indépendamment de l'autorité califale. Chaque mise en valeur de l'imamat relativise implicitement la prétention du calife abbasside à incarner l'autorité suprême de la communauté. Son œuvre ne peut donc être isolée de son contexte politique, car elle participe à la construction d'une autorité concurrente, fondée non sur le califat visible, mais sur l'imamat occulté. L'opposition qu'elle exprime relève ainsi moins d'une simple divergence théologique que d'une contestation plus profonde de la centralisation religieuse et politique incarnée par le califat sunnite.

Le deuxième auteur, al-Mufid (vers 948–1022), compose avec *Kitab al-Irshad* (Le Livre de la Guidance) un ouvrage qui relève d'un genre différent de celui d'al-Kulayni. Il ne s'agit pas d'un recueil de traditions, mais d'un récit biographique structuré consacré aux imams, depuis Ali jusqu'à l'imam occulté. L'ouvrage organise la mémoire imamite en une séquence narrative pensée pour produire un effet de continuité et orienter la perception du passé, où chaque imam apparaît comme détenteur d'une autorité doctrinale, morale et politique.

[25] Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, avant-propos, Paris, Félix Alcan, 1925. Disponible en ligne à Gallica.

[26] Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, revue française de sociologie Paris, 1971, pp. 295-334, disponible en ligne à Persée.

[27] Antonio Gramsci, Textes, *Cahiers de prison*, notamment Cahiers 1, 3, 10 et 13, sur la formation de l'hégémonie culturelle et la possibilité d'une hégémonie alternative, éd. Sociales, Paris, 1983. Cette édition est composée de deux parties, la première est la sur la vie de Gramsci, la deuxième contient ses écrits de prison.

Cette construction biographique n'a pas pour objectif de rapporter des faits vérifiables, mais de produire un effet de légitimité, en construisant une histoire adaptée aux besoins doctrinaux et institutionnels de la période bouyide. À cette fin, al-Mufīd mobilise les ressources de la dialectique islamique (le *Kalām*)[28] pour transformer la figure de l'Imam en un principe rationnel nécessaire, rendant ainsi l'histoire des Alides compatible avec les exigences intellectuelles de son temps.

L'opération centrale de *Kitab al Irshad* consiste à transformer des traditions hétérogènes en un récit continu, où la succession des imams devient un principe structurant. Al-Mufid sélectionne, réécrit et ordonne les matériaux disponibles afin de présenter chaque imam comme dépositaire d'un savoir infaillible, garant de la continuité religieuse après la disparition du Prophète. Cette mise en forme narrative stabilise la chaîne qui conduit à l'imam occulté, renforce la cohérence interne de l'imamat et confère à la figure de l'imam absent une légitimité rétrospective. L'ouvrage ne décrit pas l'histoire telle qu'elle fut, mais l'histoire telle qu'elle doit être pour assurer la continuité doctrinale de la configuration imamite élaborée à l'époque bouyide. Cette rationalisation de l'absence de l'Imam par la dialectique offre un avantage politique immédiat aux émirs daylamites, elle affirme que la souveraineté parfaite est suspendue jusqu'au retour de l'Imam caché, et al-Mufid lève l'obligation de révolte et justifie implicitement la légitimité d'un pouvoir de fait capable d'assurer l'ordre matériel.

Une dimension essentielle de cette opération réside dans la manière dont al Mufid traite les périodes de crise, notamment les divergences autour de la succession de Jafar al Sadiq. Contrairement à *al-Kafi*, qui procède par saturation doctrinale, *Kitab al Irshad* opère par réécriture narrative, il présente la désignation de Musa al Kaẓim (fils de Jafar) comme un fait établi, minimise les revendications concurrentes et intègre les contestations dans un récit où l'erreur, l'ambiguïté ou la dissidence sont absorbées dans une histoire orientée vers la lignée qui mène à l'imam occulté. Cette stratégie narrative neutralise les versions ismaïliennes ou fatimides de la succession et inscrit la légitimité de cette lignée dans une continuité historique apparemment évidente. Par cette mise en ordre discursive, al-Mufid disqualifie également toute prétention religieuse concurrente, notamment celle du califat abbasside, dont il déconstruit la légitimité par une dialectique serrée sur la nécessité de l'impeccabilité du guide, facilitant ainsi la mise sous tutelle du Calife par les Bouyides.

[28] Il ne s'agit ni de la dialectique hégélienne ni la dialectique de recherche de la vérité pure (Platon). Dans le contexte islamique, la dialectique**,** désignée par le terme technique Kalām (littéralement «la parole»), est la discipline qui vise à établir et à défendre les dogmes religieux par le recours à la raison et à l'argumentation discursive. En pratique cela veut dire : poser une objection, y répondre, puis poser une autre objection, et y répondre encore. C'est une méthode de débat, pas une philosophie. Exemple :
- Objection : pourquoi faut- il un imam ?
- Réponse : pour préserver la religion.
- Objection : mais Dieu peut préserver la religion sans imam.
- Réponse : non, car…
- Objection : mais alors pourquoi tel imam a disparu ?
- Réponse : parce que…
C'est cela, la dialectique islamique.

L'enchaînement historique proposé par al Mufid, l'amplification des récits de martyr, la mise en scène de la continuité de l'imamat et la construction d'une légitimité ininterrompue produisent un effet narratif puissant. *Kitab al Irshad* ne se limite pas à rapporter des traditions. Il transforme un matériau fragmentaire en un récit rendu cohérent par un travail littéraire et linguistique qui correspond aux attentes et aux schémas mentaux de son époque. Cette cohérence n'est pas héritée du passé, mais résulte d'une opération intellectuelle élaborée, probablement nourrie par les discussions et les élaborations doctrinales d'un milieu savant plus large. Al-Mufid apparaît moins comme un témoin que comme le rédacteur qui rassemble, ordonne et met en forme des matériaux produits collectivement. Cette mise en récit planifiée relève de la logique de formation du mythe, non au sens d'un récit fictif, mais comme une construction narrative qui donne forme, nécessité et évidence à une généalogie doctrinale.

L'objectif implicite de cette opération est de façonner une mentalité, au sens où Gramsci décrit la formation du *senso comune*, c'est-à-dire un ensemble de représentations, de récits et de schémas interprétatifs qui rendent naturelle et évidente une certaine conception du passé[29]. L'ouvrage joue ainsi un rôle décisif dans la construction de la mémoire imamite. Il fixe les contours biographiques des imams, définit les épisodes fondateurs, sélectionne les récits compatibles avec la lignée qui conduit à l'imam occulté et élimine ceux qui pourraient fragiliser la cohérence de la succession. En fournissant ce cadre de pensée, al-Mufid sécurise la position des Bouyides car en devenant les protecteurs de cette généalogie désormais «évidente», ils ne sont plus des usurpateurs daylamites, mais les garants nécessaires d'un espace social où la vérité religieuse peut enfin être codifiée. *Kitab al Irshad* ne transmet pas une histoire, il produit une généalogie doctrinale destinée à servir de référence aux théologiens, juristes et prédicateurs du chiisme.

Le troisième auteur, al-Sharif al-Murtada (965 - 1044), compose avec *al-Shafi fi al-imamt* (le suffisant au sujet de l'imamat) un ouvrage d'un genre encore différent. Il ne s'agit ni d'un recueil de traditions, ni d'un récit biographique, mais d'une vaste démonstration théologique structurée autour de la question de l'imamat. L'ouvrage répond à un texte antérieur du théologien *mutazilite* al-Jubba'i[30], et se présente comme une réfutation systématique des arguments qui contestent la nécessité de l'imamat ou la validité de la lignée qui conduit à l'imam occulté. *Al-Shafi* organise la question de l'imamat en un ensemble de problèmes rationnels, où chaque point est discuté, analysé et résolu selon les principes de la théologie dialectique. Cette méthode, le *Kalām* (le discours), permet à al-

[29] Antonio Gramsci, *op. cit*, cahier II, P.137.

[30] Le *mutazilisme* regroupe des courants théologiques qui cherchent à clarifier les questions religieuses en éliminant les contradictions apparentes. Leur méthode consiste à poser les problèmes de manière ordonnée, à examiner les objections et à proposer des réponses cohérentes. Al-Jubba'i est l'un des représentants les plus connus de cette approche. Ses écrits présentent les questions théologiques sous forme de séries d'objections et de réponses destinées à clarifier les points difficiles. Lorsque al-Sharif al-Murtada discute les positions d'al-Jubba'i, il reprend cette méthode de débat pour organiser la question de l'imamat, examiner les objections et proposer des réponses structurées, un exemple : au lieu de dire «l'imam est nécessaire parce que les traditions le disent», il dit «l'imam est nécessaire parce que la justice divine exige un guide».

Murtada de transformer la défense de la doctrine en une technique de débat rigoureuse, où chaque objection adverse est parée par une riposte logique.

L'opération centrale de l'ouvrage consiste à rationaliser la mémoire imamite. Al-Murtada ne cherche pas à raconter une histoire, mais à démontrer que la succession des imams relève d'une nécessité intellectuelle. Il reformule les récits hérités, les réinterprète à la lumière des catégories mutazilites et les intègre dans une architecture argumentative où l'imamat devient une exigence de la justice divine. Cette démarche transforme des traditions hétérogènes en un ordre cohérent, où chaque élément trouve sa place dans une démonstration globale. L'imam n'est plus seulement une figure historique ou mémorielle, mais une fonction rationnellement indispensable au maintien de l'ordre religieux. En ancrant l'imamat dans la «nécessité rationnelle» plutôt que dans l'agitation politique, al-Murtada offre une base idéologique stable qui sert les intérêts des Bouyides car elle remplace la contestation insurrectionnelle par une certitude doctrinale apaisée.

Une dimension essentielle de cette opération réside dans la manière dont al-Murtada traite les objections adverses. Il ne se contente pas de les réfuter ; il les reformule pour mieux les intégrer dans son propre ordre. Cette stratégie dialectique fondée sur le jeu des objections et des réponses permet de neutraliser les positions concurrentes, qu'elles proviennent des milieux sunnites, mutazilites ou ismaïliens, et de présenter la lignée qui conduit à l'imam occulté comme la seule solution intellectuellement viable. L'ouvrage ne vise pas seulement à convaincre ; il cherche à imposer un cadre mental où la nécessité de l'imamat apparaît comme une évidence rationnelle. Cette évidence rationnelle finit de sécuriser la légitimité des Bouyides puisqu'en protégeant une vérité démontrée par la raison, ils se présentent comme les mécènes d'un ordre intellectuel supérieur à celui du califat.

L'objectif implicite d'*al-Shafi* est de stabiliser la doctrine de l'imamat en la dotant d'une armature théologique capable de résister aux critiques extérieures et aux incertitudes internes. Là où al-Kulayni construit une mémoire, et où al-Mufid organise un récit, al-Murtada élabore un ordre rationnel. Il transforme la succession des imams en un ensemble de propositions rationnelles, sélectionne les arguments compatibles avec cette architecture et élimine ceux qui pourraient en fragiliser la cohérence. Cette rigueur est le produit de la dialectique du *Kalām*, qui, par son jeu systématique d'objections et de réponses, permet de verrouiller chaque point de doctrine face aux contradicteurs. *Al-Shafi* ne transmet pas une tradition, il produit une justification intellectuelle destinée à servir de référence aux milieux savants de l'époque bouyide.

Le quatrième auteur, al-Shaykh al-Tūsī (995-1067), occupe une place centrale dans la tradition imamite, mais son rôle pose un problème historiographique. La littérature postérieure le présente comme l'auteur du «quatrième ouvrage» de référence, sans qu'il existe de consensus sur l'identité exacte de ce livre. Les sources tardives oscillent entre *Tahdhib al-Ahkam* «L'Élaboration des règles» et *al-Istibsar* «La Clarification», deux recueils de traditions juridiques, tandis que d'autres corpus attribuent cette position à des textes

doctrinaux ou juridiques ultérieurs[31]. Cette incertitude montre que la canonisation du «quatrième livre» est une construction rétrospective, non un fait établi de l'époque d'al-Shaykh al-Tūsī.

Le premier *Tahdhib al-Ahkam* est un vaste recueil de traditions juridiques chiites organisé selon les chapitres du droit rituel et social. Il vise à rassembler, ordonner et harmoniser les traditions disponibles, en proposant des solutions aux contradictions internes. Certaines traditions affirment par exemple qu'un acte précis annule l'ablution, tandis que d'autres affirment qu'il ne l'annule pas. Al-Tūsī mobilise ici la dialectique du *Kalām* non plus pour défendre des dogmes, mais pour résoudre les antinomies juridiques par un jeu d'objections et de réponses techniques, il hiérarchise les récits, interprète leur portée et propose une règle qui concilie ces divergences. Le second ouvrage *al-Istibsar* est une version plus concise, centrée sur les traditions chiites contradictoires et sur les moyens de les résoudre. Ces deux textes ne cherchent pas à produire une mémoire ou un récit, mais à établir un ordre juridique stable, adapté aux besoins institutionnels d'une communauté en voie de structuration.

L'opération centrale d'al-Tūsī consiste à transformer un matériau traditionnel hétérogène en un ensemble de règles applicables. Il ne produit ni un récit, ni une démonstration théologique, mais une mise en ordre normative. Les traditions sont sélectionnées, classées, hiérarchisées et interprétées de manière à fournir un cadre juridique cohérent. Cette démarche marque une étape décisive dans l'histoire de l'imâmisme, elle déplace l'autorité du récit vers la norme, et de la mémoire vers l'institution. Cette normalisation sécurise la position des Bouyides car elle transforme la communauté chiite en un corps social prévisible et structuré, dont les émirs peuvent devenir les protecteurs officiels sans craindre les débordements imprévisibles d'une foi clairement influente.

L'objectif implicite de cette entreprise est d'institutionnaliser la doctrine. Là où al-Kulayni construit une mémoire, al-Mufid un récit, et al-Murtada un ordre rationnel, al-Tūsī élabore une structure normative destinée à encadrer la pratique religieuse. Ses ouvrages ne transmettent pas seulement des traditions ; ils produisent un cadre juridique qui servira de référence durable aux milieux savants et aux institutions naissantes de Najaf. Ce travail de synthèse préfigure ce que la tradition nommera plus tard l'école jafarite, bien que l'absence de documents matériels contemporains et la nature tardive des manuscrits interdisent d'en confirmer l'existence réelle à cette période. Plus encore, l'attribution de cet ordre normatif à l'imam Jafar al-Sadiq pourrait relever d'une stratégie de légitimation rétrospective, car en plaçant des élaborations juridiques complexes sous le sceau de l'autorité d'un Imam ancien, les savants de l'époque bouyide créent un effet de source qui rend leur ordre normatif historiquement incontestable. En ancrant la légitimité bouyide dans la protection de cet ordre de droit, al-Tūsī achève de transformer les conquérants daylamites en garants

[31] Selon les récits tardifs, al-Tūsī a écrit plus de cinquante ouvrages.

nécessaires d'un espace légal stabilisé, où la vérité religieuse est désormais indissociable d'une pratique institutionnelle.

****

L'examen historique de ces ouvrages met en évidence une difficulté méthodologique majeure car tous sont connus sous forme des copies tardives, produites deux ou trois siècles après leur écriture. Qu'il s'agisse des traditions rapportées par al-Kulayni, des récits biographiques d'al-Mufid, des démonstrations théologiques d'al-Murtada ou des codifications juridiques d'al-Tūsī, ces textes ne permettent pas de reconstituer avec certitude la réalité historique du VIIIe siècle. Ils reflètent moins des faits vérifiables qu'un travail de légitimation mené par des communautés en concurrence, chacune réécrivant le passé pour affirmer la validité de sa propre généalogie doctrinale. Ce travail de réécriture s'appuie massivement sur la dialectique islamique (le *Kalām*), qui permet, par son jeu d'objections et de réponses, de gommer les aspérités du passé et de présenter une tradition cohérente là où il n'y avait sans doute que des fragments. D'ailleurs, l'apparition successive des quatre recueils chiites ne relève pas d'une simple chronologie littéraire, elle reflète des besoins doctrinaux conditionnés par les situations politiques et sociales. Chaque recueil répond à une lacune révélée par le précédent, ce qui montre que l'ordre doctrinal de douze imams s'est construit progressivement, par ajustements successifs, et non comme un système donné d'emblée.

Le croisement de ces différents textes permet d'entrevoir certaines lignes de force, mais jamais une vérité historique pleinement accessible. Ce matériau fragmentaire et reconstruit impose une lecture critique, parce que ce que ces textes donnent à voir n'est pas l'histoire telle qu'elle fut, mais l'histoire telle qu'elle devait être pour garantir la cohérence et l'autorité des doctrines élaborées sous les Bouyides et les Fatimides. Dans cette perspective, l'institutionnalisation du savoir n'est pas seulement un acte religieux, mais une nécessité politique pour les Bouyides puisqu'en protégeant une histoire «rendue cohérente» par les savants, ils s'assurent une base de légitimation stable qui masque l'origine militaire et clanique de leur propre pouvoir.

Un élément mérite attention. Trois (al-Kulayni, al-Mufid, al-Tūsī) des quatre auteurs du chiisme, présumés jafarites, sont des Persans, tandis qu'al-Sharif al-Murtada est présenté comme un descendant d'Ali. Or l'examen des sources contemporaines ne permet pas de confirmer cette filiation. Les généalogies qui l'affirment relèvent de traditions tardives, produites dans des milieux déjà acquis à la valorisation de la lignée alide. Dans le cadre de la période bouyide, cette ascendance fonctionne moins comme un fait historique que comme un élément symbolique destiné à renforcer l'autorité doctrinale d'un auteur chargé de rationaliser la mémoire imamite. Cette rationalisation, opérée par la dialectique du *Kalām*, nécessite un ancrage dans la lignée prophétique pour transformer un débat d'experts en une vérité de foi.

La figure d'al-Murtada apparaît ainsi comme un point d'articulation entre une production savante majoritairement persane et une légitimité arabe revendiquée, nécessaire à la cohérence du système doctrinal en formation. En favorisant cette synthèse, les Bouyides consolident leur propre position puisqu'en s'appuyant sur un «descendant de l'Imam» pour fixer l'ordre rationnel de la doctrine, ils recouvrent leur domination daylamite d'un vernis de légitimité arabe incontestable. L'autorité d'al-Murtada sert alors de pont symbolique, permettant de réconcilier la bureaucratie persane héritière des Sassanides et la tradition arabe du califat au sein d'un même espace politique.

Cette construction symbolique et ethnique trouve son prolongement nécessaire dans une réalité économico-financière tout aussi brutale. La geste des auteurs jafarites s'inscrit d'abord dans une confrontation matérielle avec le modèle fatimide des ismaïliens. Au Caire, la capitale fatimide, le pouvoir a instauré un système de financement centralisé et redoutablement efficace, *Dar al-Hikma* (Maison de la Sagesse), fondée en 1005, où l'intellectuel est un véritable fonctionnaire idéologique rémunéré par l'État pour produire une *da'wa* (appel) capable de déstabiliser les régions voisines. Face à cette machine de guerre doctrinale, les intellectuels engagés dans l'orbite bouyide ont dû improviser une réaction défensive pour assurer leur propre survie économique.

Cette nécessité de structuration est portée par une peur profonde, partagée par les cercles dirigeants et les individus dont le statut dépend directement de la pérennité du pouvoir. Comme l'a montré Hannah Arendt, la peur au sein des structures politiques pousse les agents liés au système à ériger un cadre normatif rigide pour compenser la fragilité des fondations de l'autorité[32]. Contrairement au fonctionnariat cairote, ces savants dépendent d'un patronat fragmenté reposant sur le clientélisme des vizirs. La collaboration avec ces mécènes devient une nécessité vitale puisqu'en échange de la protection et des rentes, ces auteurs produisent un ordre capable de rivaliser avec le dynamisme fatimide. C'est dans cette tension que la dialectique du *Kalām* trouve son utilité sociale la plus concrète. Le savant n'écrit pas pour la postérité mais pour verrouiller l'espace doctrinal et garantir la subsistance de son groupe. Ce cadre financier impose une contrainte de résultat car l'intellectuel doit formuler un ordre normatif assez solide pour empêcher les défections vers le camp adverse tout en sécurisant ses propres émoluments. En ce sens, la mémoire imamite sous les Bouyides est le produit d'un marché du savoir sous haute pression, où la survie matérielle de l'élite savante est le prix de sa loyauté à l'ordre établi.
Dans un registre entièrement différent de celui des compilateurs théologiques du Xe siècle, un autre auteur joue un rôle décisif dans la fixation de la mémoire collective, il s'agit d'Abu l-Qasim Mansur ibn Hasan al-Tūsī (940–vers 1020), connu sous le nom de Ferdowsi. Contrairement aux quatre auteurs de référence de la doctrine chiite, dont les œuvres

[32] Hannah Arendt, *The Origins Of Totalitarianism*, *part three, chap thirteen: ideology and terror*, pp. 460-479, a Harvest Book, San Diego, New York, London, 1980, available on the Internet Archive.

s'inscrivent dans un cadre explicitement religieux, Ferdowsi, avec le *Shāhnāmeh*, intervient dans un domaine non théologique, celui de l'épopée et de la mémoire héroïque.

L'existence historique de Ferdowsi n'est pas démontrable avec certitude, et l'attribution du *Shāhnāmeh* au Xe siècle ne repose sur aucune preuve matérielle directe. Sa biographie demeure inconnue ; les notices qui lui sont consacrées sont tardives, souvent postérieures de deux à quatre siècles, et mêlent anecdotes et reconstructions littéraires. Aucun manuscrit des Xe-XIe siècles n'a survécu. Les témoins matériels les plus anciens, un fragment daté d'environ 1210 (British Library, Or. 2780) et le manuscrit complet de Florence (1217–1219), sont tous deux en persan, ce qui atteste seulement la circulation du texte au début du XIIIe siècle dans une langue proche du persan classique. Cette situation rapproche Ferdowsi des compilateurs religieux de son époque : dans les deux cas, l'auteur reste insaisissable, mais l'œuvre fixe une mémoire plus ancienne.

Le *Shāhnāmeh* n'est pas seulement une épopée, c'est une entreprise de restitution de la mémoire perse préislamique, un geste de conservation et de réorganisation d'un patrimoine narratif transmis oralement. L'œuvre fixe, ordonne et donne une cohérence à un ensemble de récits héroïques qui circulaient dans les milieux ruraux, aristocratiques et périphériques. En réhabilitant un passé préislamique et en donnant une forme littéraire à une mémoire antérieure à l'islam, le *Shāhnāmeh* propose un cadre symbolique échappant à la centralité du califat. Il ne s'agit pas d'une opposition explicite, mais d'une affirmation implicite d'une continuité culturelle indépendante de l'ordre politique abbasside. À ce titre, Ferdowsi occupe une position parallèle à celle d'al-Kulayni : tous deux, dans des registres différents, organisent des mémoires populaires qui ne se laissent pas absorber par la normativité califale.

XIe-XIIIe siècles, sous les Seldjoukides

Le passage du pouvoir des Bouyides aux Seldjoukides n'est pas une conquête brutale, mais un transfert progressif de tutelle sur le califat. Les Bouyides, affaiblis par des divisions internes, perdent leur capacité à gouverner. Les Seldjoukides, d'abord invités comme alliés et protecteurs, avancent province par province, soutenus par les élites urbaines et par le calife abbasside qui voit en eux des restaurateurs du sunnisme. En 1055, ils entrent à Bagdad sans résistance majeure de la part des Bouyides[33].

[33] Jean-Paul Roux, *Histoire des Turcs. Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée* (notamment les chapitres VI et VII, pp. 150-200), Paris, Fayard, 2000, offre une synthèse particulièrement détaillée sur les Seldjoukides. Outre l'histoire politique et militaire de la dynastie, Roux analyse leurs croyances, leurs traditions nomades, leur organisation sociale et les transformations de leur culture au contact de l'Iran islamisé. Son ouvrage éclaire ainsi la manière dont les Seldjoukides articulent héritage turco-nomade, islam sunnite et structures administratives persanes, un cadre indispensable pour comprendre leur rôle dans la formation de l'État médiéval islamique.

L'identité Seldjoukide s'enracine dans les steppes d'Asie centrale, entre la mer Caspienne et la mer d'Aral, un espace de contraintes climatiques extrêmes qui interdit la sédentarité et impose une ontologie du mouvement. Ce monde pastoral nomade, fondé sur la mobilité permanente du bétail et des hommes, produit une économie de survie où la richesse est vulnérable, déplaçable et périssable. Cette base matérielle engendre une pensée de l'espace ouvert où le territoire n'est jamais une propriété foncière délimitée, mais un parcours vital à conquérir. La langue turque oghouze est le prolongement direct de cette nécessité, c'est une langue d'action et de commandement, forgée pour la coordination militaire immédiate, ce qui en fait l'outil d'un groupe où chaque homme est, par destination, un archer monté et où la mobilité constitue la première forme de puissance.

De cette économie du flux découle naturellement une structure sociale où l'individu s'efface derrière la lignée (*Uruq*)[34] et la solidarité du sang. Puisque la survie dépend de la force collective du groupe face aux prédateurs et aux clans rivaux, le pouvoir est perçu comme une propriété familiale collective et indivise. Cette organisation sociale sécrète une conception patrimoniale de la souveraineté où l'autorité n'est pas une fonction administrative, mais une évidence biologique qui appartient à la famille régnante dans son ensemble. C'est cet habitus de groupe qui impose une discipline de fer régie par la coutume tribale (le *Töre*)[35], seule armature capable de maintenir la cohésion d'une société sans institutions fixes ni lois écrites et où la transgression du *Töre* équivaut à une rupture ontologique avec le groupe.

Cette armature sociale trouve sa justification ultime dans une métaphysique de la puissance visible centrée sur le culte de *Tengri*, le Ciel Bleu Éternel. Dans ce système de pensée, le divin n'est pas une entité morale dictant des dogmes, mais une force cosmique immanente dont la faveur, la *Qut*[36], ne se manifeste que par le succès concret et la victoire physique. La croyance vient ici sacraliser l'efficience : le chef possède la légitimité tant qu'il garantit la prospérité des troupeaux et la domination sur les autres clans. Le chaman intervient alors non comme un prophète moraliste, mais comme un technicien du sacré, un régulateur pragmatique chargé de maintenir l'équilibre entre le clan et les forces de la nature par des rituels opératoires. En définitive, pour les Seldjoukides, la vérité est indissociable du résultat

[34] Le terme turc ancien *Uruq* désigne le groupe de parenté élargi qui constitue l'unité sociale fondamentale chez les peuples oghouzes. Il s'agit d'un segment lignager intermédiaire entre la famille nucléaire et le clan (*Boy*), structuré autour d'un ancêtre commun réel ou mythique. L'*Uruq* assure la solidarité militaire, la protection collective et la gestion des ressources pastorales. Dans les sociétés nomades de la steppe, il forme le cadre primaire de loyauté et la base matérielle de la souveraineté patrimoniale.

[35] Le *Töre* désigne l'ensemble des règles coutumières qui structurent les sociétés turques nomades. Il s'agit d'un système normatif complet, à la fois juridique, politique, militaire et moral, perçu comme l'expression de l'ordre cosmique voulu par Tengri. Le *Töre* définit la légitimité du chef, organise la solidarité lignagère, régule l'usage des pâturages et encadre la discipline guerrière. Dans les sociétés de la steppe, il constitue la seule armature institutionnelle en l'absence d'État ou de lois écrites.

[36] La *Qut* désigne, dans la pensée politique turque ancienne, la faveur céleste accordée par *Tengri* au chef victorieux. Il s'agit d'un principe de légitimation fondé sur la performance ; la *Qut* se manifeste par la réussite militaire, la prospérité du groupe et la capacité à maintenir la cohésion de la lignée. Elle n'est ni morale ni doctrinale, mais cosmologique et pragmatique. Dans les sociétés de la steppe, la souveraineté existe tant que la *Qut* se manifeste, et disparaît dès que le chef cesse de vaincre.

matériel, formant ainsi un bloc de pensée où la force du sang, la maîtrise de l'espace et la faveur du ciel se confondent en un seul instrument de conquête et où la légitimité se mesure exclusivement à la capacité de vaincre.

La migration des Seldjoukides trouve son origine dans une rupture brutale avec le *Yabghu*, le chef suprême de la confédération Oghouze. Au sein de cette structure, le conflit qui éclate n'est pas une simple querelle d'individus, mais une collision entre deux conceptions de la puissance, d'un côté, une autorité centrale cherchant à maintenir une hégémonie sur la steppe intérieure, et de l'autre, un clan d'élite dont l'habitus de croissance se heurte aux limites imposées par la confédération et qui perçoit la stagnation comme une menace existentielle.

Cette tension est exacerbée par la pression sur les ressources vitales. La raréfaction des pâturages dans le foyer d'origine entre la Caspienne et l'Aral, liée à une poussée démographique et à des cycles climatiques instables, rend la gestion collective de la steppe de plus en plus conflictuelle. Pour le clan de Seldjouk, la survie matérielle passe par une autonomie de mouvement que le cadre confédéral commence à entraver. La divergence devient stratégique car le *Yabghu* (le chef suprême de la confédération) maintient le groupe dans une logique de défense des territoires traditionnels, tandis que les Seldjoukides perçoivent l'intérêt de se rapprocher de la bordure Transoxiane, une zone de contact plus riche offrant des opportunités de mercenariat et de commerce et permettant un premier contact avec les sociétés sédentaires musulmanes.

Le basculement final est une crise de souveraineté. En contestant l'autorité du *Yabghu* lors d'une dispute pour le commandement, le clan Seldjoukide brise le pacte de fidélité qui garantit la cohésion de la confédération. Cette sécession transforme le clan en un groupe de «hors-la-loi» vis-à-vis du *Töre* (les règles coutumières tribales). Privés de la protection et des ressources assurées par le chef suprême, les Seldjoukides sont contraints à l'exil. L'émigration vers Djand, cité frontière aux confins de la Transoxiane musulmane (dans l'actuel Kazakhstan), apparaît comme une nécessité matérielle absolue, un retrait stratégique destiné à préserver l'intégrité de la lignée et à convertir leur force militaire en un instrument de conquête indépendant aux marges du monde sédentaire.

Vers l'an 960, le clan de Seldjouk se trouve dans une impasse politique majeure. En rupture des liens avec le *Yabghu*, le groupe perd ses droits sur les pâturages collectifs et s'expose à l'anéantissement par les tribus restées fidèles au pouvoir central de la steppe. Acculé politiquement, il se replie vers le sud et s'établit à Djand. Ce déplacement n'est pas une simple translation géographique, mais une stratégie de survie qui rapproche le clan des centres urbains du Califat abbasside et lui ouvre un espace où la puissance peut désormais se construire par l'intégration dans des réseaux politiques sédentaires.

C'est dans ce contexte de précarité qu'intervient la conversion à l'Islam sunnite. Loin d'être une illumination spirituelle soudaine, cet acte constitue une naturalisation politique. En

adoptant l'Islam, les Seldjoukides opèrent une mutation de leur statut juridique en passant de «proies» ou «barbares» capturables, ils deviennent des membres de la Communauté (*Umma*), rendant leur réduction en esclavage illégale selon le droit musulman. Cette affiliation leur offre un sauf-conduit matériel indispensable pour s'intégrer au marché du mercenariat local. Ils ne sont plus perçus comme des envahisseurs, mais comme des auxiliaires militaires potentiels pour les dynasties musulmanes sédentaires de la région, les Samanides, dynastie persane, puis les Ghaznévides, dynastie turque fortement persianisée, qui cherchent à contrôler les marches orientales de l'Empire et ont besoin de contingents mobiles capables de compenser la rigidité de leurs armées régulières.

Toutefois, cette conversion de façade ne modifie pas immédiatement les couches profondes de leur pensée. Le témoignage d'Ibn Fadlan, bien que légèrement antérieur, illustre la persistance de l'habitus nomade où le rapport au sacré demeure pragmatique et où les structures sociales restent celles du clan guerrier[37]. L'Islam fonctionne ici comme une interface, un outil de négociation avec le système impérial abbasside et un langage commun permettant l'accès aux circuits de légitimation du monde sédentaire sans rupture avec la logique interne du *Töre*. Durant cette période de transition à Djand, le clan seldjoukide vit une phase de «liminalité» car il possède désormais le label religieux du monde sédentaire tout en conservant intacte la force de frappe et la discipline collective de la steppe, se préparant ainsi, par nécessité économique, à devenir le futur protecteur puis le maître d'un système dont il n'est encore que le serviteur à la frontière et dont il apprend progressivement les codes, les failles et les opportunités.

L'installation à Djand place le clan seldjoukide dans un espace-frontière où la mobilité guerrière devient une ressource recherchée par les pouvoirs persans. La valeur du groupe se redéfinit alors autour de sa capacité à fournir une force armée adaptable aux besoins des dynasties sédentaires. Cette intégration dans les dispositifs militaires persans expose les Seldjoukides à une configuration politique marquée par la fragmentation des pouvoirs, la centralité des villes et la dépendance chronique des États régionaux envers des contingents extérieurs. L'ensemble révèle un champ politique instable où l'autorité repose moins sur des institutions solides que sur des équilibres négociés.

Dans ce contexte, le Khurasan, province charnière entre la steppe et le plateau persan, fonctionne comme un espace d'expérimentation où les structures nomades rencontrent les formes politiques persanes. La souveraineté seldjoukide en formation s'y construit par recomposition plutôt que par conquête programmée. La progression vers la Perse et l'extension vers l'Irak s'inscrivent dans une dynamique structurelle où la demande militaire, la fragilité des pouvoirs locaux, l'habitus de croissance imposé par le *Töre* et la valorisation symbolique de l'expansion comme signe de faveur céleste se renforcent mutuellement. La

[37] *Ibn Fadlān and the Land of Darkness Arab*, *Travellers in the Far North*, translated with an Introduction by Paul Lunde and Caroline Stone, Penguin books, 2012. Available on the Archive org.

phase liminale ouverte à Djand se referme lorsque les Seldjoukides s'inscrivent dans les mécanismes de légitimation du monde sédentaire.

Lorsque les Seldjoukides entrent à Bagdad en 1055, leur prise de pouvoir ne s'accompagne d'aucune capacité de gouvernement. Chefs tribaux oghouzes issus d'un milieu nomade, ils n'ont aucune expérience de gestion étatique et ne possèdent ni administration, ni bureaucratie, ni doctrine politique, ni cadre institutionnel. Leur domination repose uniquement sur la force militaire et sur l'appropriation des ressources, sans appareil organisé de gestion ni principe explicite de légitimation. Le pouvoir est exercé parce qu'il a été conquis, non parce qu'il est défini, structuré ou justifié.

Incapables de gérer administrativement ou idéologiquement les territoires conquis, les Seldjoukides doivent rapidement s'appuyer sur des milieux qui possèdent une expérience administrative ancienne. Leur proximité géographique avec le Khurasan, région où s'était maintenue une tradition de gouvernement héritée des périodes sassanide et post-sassanide, les conduit à recruter des secrétaires, des fiscalistes et des administrateurs persans. Ces cadres, familiers des structures étatiques, du droit fiscal, de la gestion provinciale et des usages politiques du sunnisme, fournissent les compétences qui manquent totalement aux chefs oghouzes. Parmi eux, Abu Ali al-Hasan ibn Ali Tūsī, un érudit sunnite persan, mieux connu sous son titre honorifique de Niẓam al-Mulk (1018-1092) en constitue la figure la plus structurante. Par son action administrative et par le *Siyāsat-nāmeh* (La vie des rois), il systématise une conception de la souveraineté fondée sur la justice, l'ordre moral et la compétence gouvernementale. Cette œuvre vise explicitement à restaurer le modèle monarchique de type sassanide, où le souverain est l'ombre de Dieu sur terre et le garant d'un équilibre social rigide. En réactivant les codes de l'ancienne majesté perse au profit du sultan oghouz, Niẓam al-Mulk transforme l'aristocratie guerrière nomade en une bureaucratie impériale centralisée.

Cette rationalisation du pouvoir ne vise pas à marginaliser le califat mais à l'intégrer dans un dispositif où l'autorité effective doit être redéfinie. C'est dans ce cadre que Niẓam al-Mulk élabore une nouvelle figure de souveraineté, destinée à donner une forme politique stable à une domination initialement fondée sur la seule force militaire. Le titre arabe de «sultan», qui désigne l'autorité légitime sans concurrencer le califat, est mobilisé pour exprimer cette fonction nouvelle. En l'adaptant aux modèles persans de gouvernement, Niẓam al-Mulk transforme un chef tribal oghouz en détenteur d'une autorité exécutive structurée, inscrite dans un ordre islamique et soutenue par une bureaucratie. La fonction de sultan apparaît ainsi comme une création politique, conçue pour encadrer un pouvoir qui, à l'origine, ne possédait ni doctrine, ni institutions, ni critères de légitimité autres que la conquête[38].

[38] Il est important de noter que Niẓam al-Mulk et al-Shaykh al-Tūsī, l'un des quatre auteurs cités dans les pages précédentes, appartiennent à la même génération, tous deux sont originaires de Tūs et occupent, au XIe siècle, des positions centrales dans la structuration intellectuelle et institutionnelle de leur temps, l'un comme vizir seldjoukide chargé de réorganiser l'appareil d'État, l'autre comme chef de l'école imamite de Bagdad et principal architecte de la production doctrinale chiite. Dans un espace savant restreint, où les élites persanes circulent entre les mêmes villes et relèvent des mêmes réseaux, il est difficile d'imaginer que deux figures de cette envergure aient pu s'ignorer. Leur absence réciproque

Dans ce dispositif, la production d'un cadre doctrinal devient indispensable. Les *madrasas Niẓamiyya*, financées et organisées par le vizirat, fonctionnent comme des instruments de formation, de diffusion et de normalisation du savoir religieux, et constituent un rempart solide contre la propagande et les croyances imamites. Elles structurent un sunnisme d'État qui renforce la légitimité du sultan, consolide l'autorité du califat et neutralise les foyers doctrinaux concurrents. Cette infrastructure savante inscrit la domination seldjoukide dans un espace institutionnel où la production du savoir devient un opérateur de gouvernement. Dans cette configuration, la souveraineté ne se définit plus seulement par la capacité de vaincre mais par la capacité de maintenir un ordre, de produire des normes et d'encadrer les élites savantes.

Pour mettre en œuvre ce programme de réorganisation du pouvoir, Niẓam al-Mulk s'appuie naturellement sur les milieux qu'il connaît le mieux, ceux du Khurasan. Cette région, dont il est lui-même issu, conserve une tradition administrative ancienne et un ensemble de familles de secrétaires, de juristes et de lettrés formés aux techniques de gouvernement. C'est dans cet espace que le vizirat recrute les hommes capables de donner une forme institutionnelle à la domination seldjoukide. Les villes du Khurasan, dont Tūs, fournissent ainsi des lettrés sunnites familiers à la fois des exigences de l'administration et des débats théologiques. C'est de ce milieu que provient Abu Hamid al-Ghazali, dont la trajectoire s'inscrit pleinement dans la stratégie de structuration du pouvoir initiée par Niẓam al-Mulk.

L'intégration d'Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) dès son plus jeune âge dans les institutions seldjoukides n'est pas accidentelle. Né à Tūs, dans le Khurasan, il appartient à un espace social et intellectuel que Niẓam al-Mulk connaît intimement ; le vizir est lui-même originaire de cette région, y a exercé des responsabilités administratives et y a constitué des liens durables avec les milieux lettrés et les notables locaux. L'accès d'un jeune provincial à la *Madrassa Niẓamiyya* de Nishapur, institution sélective et étroitement contrôlée par le vizirat, suppose l'existence d'un patronage préalable, direct ou indirect. Les *Niẓamiyya* ne sont pas des écoles ouvertes parce qu'elles recrutent des élèves repérés, recommandés et destinés à devenir les cadres doctrinaux du sunnisme d'État[39].

L'entrée d'al-Ghazālī dans cette institution, à un âge précoce que les sources ne permettent pas de préciser, l'inscrit dans un parcours de formation déjà orienté. Sous la direction

dans les sources ne prouve pas l'absence de contact ; elle reflète plutôt les effets de la recomposition sunnite opérée après la prise de Bagdad par les Seldjoukides, où la mémoire des interactions avec les milieux imamites a pu être effacée ou marginalisée. La coexistence de ces deux acteurs, engagés dans des projets distincts mais convergents de structuration doctrinale et institutionnelle, suggère un environnement où les échanges, les influences indirectes et les ajustements réciproques étaient possibles, même si les sources disponibles ne permettent pas d'en reconstituer les modalités.

[39] Les sources biographiques les plus anciennes et les plus fiables sur al-Ghazali proviennent de la tradition des dictionnaires biographiques (*tabaqāt*). La notice la plus proche chronologiquement est celle d'Abd al-Ghāfir al-Farisi (m. 1135), transmise dans les compilations ultérieures, notamment dans *Tabaqāt al-Shafiʿiyya al-kubrā* d'al-Subki. Elle fournit des informations essentielles sur la formation d'al-Ghazali, sa carrière à Nishapur et sa nomination à Bagdad. D'autres notices importantes figurent dans *al-Muntaẓam fi tarikh al-mulūk wa-l-umam* d'Ibn al-Jawzi (m. 1200), dans *Siyar alām al-nubalā* d'al-Dhahabi (m. 1348). Ces ouvrages, conservés dans une tradition manuscrite abondante, constituent la base documentaire principale pour la reconstitution de la vie d'al-Ghazali, bien que les notices les plus tardives tendent à intégrer des éléments hagiographiques. Des copies de ces ouvrages sont disponibles sur Archive internet.

d'al-Juwaynī (1028-1085), grand savant sunnite persan étroitement lié au pouvoir et considéré comme l'un des juristes et théologiens majeurs de son temps, il reçoit un enseignement qui combine jurisprudence shaféite[40], théologie ashʿarite[41] et réflexion politique. Cette formation n'a rien de neutre : elle vise à produire une élite savante compétente, capable de participer aux débats théologiques du sunnisme, de répondre aux contestations chiites et de fournir les arguments doctrinaux nécessaires à l'inscription de la domination seldjoukide dans un horizon théologique cohérent. La malléabilité propre à un élève jeune n'est pas un détail car elle permet une intégration précoce dans un cadre idéologique structuré, où la production du savoir devient un instrument de gouvernement.

Après cette formation, al-Ghazali n'est pas laissé à lui-même. Son rôle dans le dispositif seldjoukide apparaît clairement lorsqu'il est appelé en 1091 par Niẓam al-Mulk pour diriger la *Niẓamiyya* de Bagdad, position la plus prestigieuse du monde sunnite. Une telle nomination ne peut concerner qu'un individu déjà intégré dans les réseaux du vizirat et identifié comme un producteur fiable de doctrine. À partir de ce moment, al-Ghazali devient un opérateur central de l'ingénierie idéologique seldjoukide. Son œuvre fournit d'abord une systématisation doctrinale du sunnisme d'État. Dans son ouvrage *Ihyā ulūm al-din* (Revivification des sciences de la religion) et dans ses traités politiques, il articule la théologie ash'arite, la jurisprudence shaféite et une éthique du pouvoir centrée sur la préservation de l'ordre. Il légitime la configuration politique instaurée par les Seldjoukides où le califat conservé dans sa fonction sacrale, mais dépouillé de son pouvoir effectif, et un sultanat investi de l'autorité exécutive. Cette articulation théologico-politique donne une cohérence doctrinale à la structure califat-sultanat mise en place par Niẓam al-Mulk.

Al-Ghazali joue également un rôle de neutralisation doctrinale. Ses écrits contre les ismaïliens, désignés dans les sources sunnites sous le terme polémique de «bātinites»[42], s'inscrivent directement dans la politique du vizirat, qui cherche à affaiblir les réseaux chiites et à réduire les foyers de contestation. Dans le contexte seldjoukide, cette lutte vise en particulier les Nizârites, dont les forteresses du Daylam et du Kuhistân (au sud du Khurasan)

[40] Le *shaféisme* (*madhhab shafiʿī*), fondé au IXe siècle par al-Shafiʿi (m. 820), est l'un des quatre grands rites juridiques du sunnisme. Il se caractérise par une méthodologie équilibrée qui articule le recours au Coran, à la Sunna, au consensus (ijmā) et à l'analogie juridique (qiyās), tout en accordant une place importante à la systématisation des sources du droit. Dans le contexte seldjoukide, le *shaféisme* occupe une position privilégiée, il est largement implanté au Khurasan et dans les milieux administratifs persans, et il s'accorde aisément avec la théologie asharite, dominante dans les *madrasas Niẓamiyya*.

[41] La théologie *ash'arite*, développée entre le Xe et le XIe siècle, occupe une position médiane dans le kalam sunnite, elle refuse le rationalisme mutazilite tout en intégrant des outils argumentatifs permettant de défendre le dogme contre les courants chiites et les littéralistes hanbalites. Elle affirme la toute-puissance divine, la création continuée du monde et la dépendance des actes humains à la volonté de Dieu, tout en maintenant la responsabilité morale de l'individu. Dans le contexte seldjoukide, l'*asharisme* présente un avantage décisif : il fournit un cadre théologique capable de justifier l'ordre politique sans remettre en cause la sacralité du califat ni l'autorité effective du sultan. Sa souplesse argumentative en fait un instrument privilégié pour répondre aux contestations doctrinales, notamment ismaïliennes, et pour stabiliser un sunnisme d'État en voie de structuration.

[42] Le terme *bāṭinites* est un mot polémique sunnite. Il ne désigne pas une communauté qui se nommerait ainsi, mais une accusation. Il signifie littéralement «partisans du sens caché», c'est-à-dire ceux qui prétendent qu'au-delà du sens apparent (ẓāhir) du Coran et de la loi, il existe un sens intérieur, secret, réservé à une élite (bāṭin). Dans la bouche des auteurs sunnites du XIe siècle, ce terme désigne les ismaïliens en général, et dans le contexte seldjoukide, les Nizarites en particulier, avec une connotation de dissimulation, manipulation et subversion.

constituent un défi politique et militaire. Par ses réfutations, al-Ghazali contribue à marginaliser les courants doctrinaux concurrents et à imposer l'ash'arisme comme norme théologique. La production du savoir devient ainsi un instrument de contrôle social et de consolidation du pouvoir.

Enfin, en dirigeant la *Niẓamiyya* de Bagdad, al-Ghazali supervise la formation des élites savantes. Il structure le curriculum, impose les cadres doctrinaux et assure la reproduction d'un sunnisme normatif aligné sur les besoins du sultanat. La *madrasa* devient un lieu où se fabrique l'orthodoxie, où se sélectionnent les cadres administratifs et où se diffuse une conception du pouvoir fondée sur la stabilité, la hiérarchie et la légitimité religieuse.

Ainsi, la trajectoire d'al-Ghazali ne relève ni du hasard ni d'un parcours individuel autonome. Son intégration précoce dans les *Niẓamiyya*, sa formation sous al-Juwaynī, sa nomination par Niẓam al-Mulk et son rôle doctrinal montrent qu'il est un acteur central du dispositif seldjoukide. Il fournit la cohérence théologique d'un système où l'administration persane, le sultanat oghouz et le califat abbasside sont articulés dans un même horizon, celui d'un sunnisme d'État conçu comme instrument de gouvernement.

Une analyse matérialiste et critique

La domination seldjoukide impose un cadre politique qui oblige à reconsidérer les récits traditionnels de continuité doctrinale chiite, tels qu'ils apparaissent dans les compilations postérieures et dans une historiographie qui projette rétrospectivement une stabilité institutionnelle inexistante au XIe siècle. Les descriptions classiques évoquent la persistance d'écoles, de maîtres et de corpus circulant sous leur autorité. Une analyse fondée sur les conditions matérielles, sociales et anthropologiques du XIe siècle conduit à une conclusion opposée. Aucun témoin matériel substantiel ne confirme l'existence d'une tradition savante stable. Tout indique que ce qui subsiste relève d'un imaginaire narratif, façonné par l'oralité et par les structures tribales, puis réorganisé tardivement en doctrine.

Les sociétés irakienne et iranienne de cette période restent profondément marquées par l'oralité. L'alphabétisation est faible, les livres rares, les bibliothèques fragiles et les déplacements dangereux. Cette oralité n'est pas un signe d'arriération, mais la forme normale de transmission dans un environnement où les infrastructures textuelles sont limitées ou vulnérables. Dans un tel contexte, la transmission ne peut être textuelle. Elle est orale, collective et malléable. Ce qui circule n'est pas un système théologique, mais des récits de combats, de héros, d'injustices et de martyres. Ces récits fonctionnent comme des marqueurs identitaires, non comme des doctrines. Ils se transforment au fil des générations, comme tout matériau oral. La mémoire chiite imamite majoritaire de cette période relève donc d'un imaginaire héroïque, non d'une tradition savante structurée.

La permanence de la mentalité tribale constitue le cadre principal de cette transmission. La tribu assure la protection, la solidarité, la reproduction des récits et la continuité de la mémoire. Elle transmet des histoires, non des traités. Dans ce cadre, le chiisme ne survit pas comme doctrine, mais comme mémoire tribale de l'injustice. Les figures d'Ali, d'al-Husayn et des martyrs de Karbala sont intégrées dans un imaginaire héroïque qui répond aux besoins symboliques des groupes. La continuité réelle est donc narrative et affective, non doctrinale.

Cette dynamique doit être articulée avec l'habitus seldjoukide. Les Seldjoukides proviennent d'un monde façonné par la steppe, la mobilité, la précarité, la violence et la souveraineté charismatique. Leur habitus est structuré par des couches invisibles de mémoire et de perception, pour reprendre la terminologie de Pierre Bourdieu. Ces couches incluent la cosmologie du *tengrisme*, l'économie des razzias, la centralité du butin, la loyauté clanique, la méfiance envers les institutions fixes et la conviction que la souveraineté se manifeste par la réussite physique. Cet habitus, structuré par la mobilité, la prédation et la souveraineté charismatique, se combine avec les exigences administratives du vizirat pour produire un mode de domination où la coercition prime sur la persuasion doctrinale. Cette métaphysique du succès rend l'habitus seldjoukide imperméable, voire hostile, à la symbolique chiite du martyre et de l'oppression, perçue non comme une vertu mais comme une preuve de déchéance politique. Ces dispositions incorporées ne disparaissent pas lorsqu'ils deviennent souverains. Elles se transposent dans la gestion impériale et produisent un gouvernement fondé sur la coercition, la redistribution hiérarchique, la surveillance et la répression des dissidences.

Dans un tel cadre, aucune tradition minoritaire ne peut se maintenir institutionnellement, faute d'accès aux ressources matérielles, aux réseaux lettrés et aux infrastructures de reproduction du savoir. Le monopole exercé par les *madrasas Niẓamiyya* sur les ressources matérielles, papier, bibliothèques, financements, étouffe toute tentative de fixation textuelle dissidente. Le pouvoir seldjoukide, militarisé et dépendant de la force, ne protège pas les minorités doctrinales et ne valorise pas la pluralité. Niẓam al-Mulk, dont le projet politique repose sur la consolidation d'un sunnisme d'État articulé à la théologie ashʿarite, ne conçoit pas la pluralité doctrinale comme un élément de stabilité, mais comme une menace. La coexistence doctrinale n'est pas un objectif. La stabilité politique exige l'uniformisation religieuse, et le sunnisme d'État devient l'outil de cette uniformisation.

Dans ces conditions, la survie d'une tradition savante chiite est matériellement impossible. Ce qui subsiste relève de l'oralité, de la mémoire tribale et de l'imaginaire héroïque. Les doctrines chiites associées aujourd'hui à cette période sont le produit d'une reconstruction tardive. Il ne s'agit pas d'une falsification, mais d'un processus classique de systématisation doctrinale, par lequel des matériaux oraux et fragmentaires sont réorganisés en un système cohérent doté d'une généalogie idéalisée. Les lettrés postérieurs ont réorganisé des récits oraux, des fragments mémoriels et des traditions locales pour produire un système cohérent, doté de chaînes de transmission idéalisées. Les auteurs contemporains, souvent

dépendants des sources internes, reproduisent ces récits sans les soumettre à une critique matérielle. Ils confondent mémoire doctrinale et histoire réelle. La doctrine apparaît alors comme un héritage continu, alors qu'elle est le résultat d'une recomposition intellectuelle postérieure.

Ainsi, le chiisme sous domination seldjoukide ne peut être compris comme une tradition savante stable. Il doit être analysé comme un ensemble de récits oraux transmis dans des structures tribales, transformés par l'imaginaire collectif et réorganisés tardivement en doctrine, dans un environnement politique où l'habitus de steppe des Seldjoukides rendait impossible toute continuité doctrinale institutionnelle.

Au XIIe siècle, l'affaiblissement de l'autorité seldjoukide résulte d'une décomposition progressive des infrastructures de pouvoir. La privatisation des revenus fonciers (*iqtâ'*)[43] par les chefs militaires locaux, l'incapacité du centre à sécuriser les routes commerciales et la présence de groupes retranchés dans des forteresses de montagne, des enclaves nizârites connus dans les récits tardifs sous le nom de *Hashâchins*, produisent un espace politique fragmenté[44]. Ce processus ne génère pas une pluralité organisée, mais une atomisation sociale où chaque groupe cherche sa propre survie dans un environnement dépourvu de cohérence administrative.

Dans ce paysage fragmenté, certains milieux lettrés mobilisent des matériaux philosophiques prétendus appartenir à la pensée d'Avicenne. Les textes invoqués sont généralement décrits comme des copies tardives mais authentiques ; pourtant, rien ne garantit leur origine. Le *Kitab al-Shifā* (Le Livre de la guérison) tel que connu aujourd'hui ne contient aucune section politique, et les manuscrits conservés et disponibles ne montrent aucune trace d'un traité de gouvernement[45]. Quant à l'ouvrage, *al-Najāt*, souvent cité comme source de la pensée pratique d'Avicenne, son authenticité n'est pas assurée, la

[43] Le système d'*iqtâ'* apparaît lorsque le pouvoir central n'a plus les moyens d'entretenir une armée permanente. Au lieu de payer les soldats avec un trésor public affaibli, l'autorité attribue à certains chefs militaires le droit de percevoir les revenus d'un territoire. Cette attribution n'est pas une propriété foncière. C'est une délégation fiscale destinée à financer la troupe sans passer par une administration capable de collecter l'impôt. L'*iqtâ'* répond donc à une situation de faiblesse. Il permet de maintenir une force militaire sans disposer d'un appareil étatique solide. Mais ce mécanisme produit un effet inverse à long terme. Chaque bénéficiaire transforme son attribution en base de pouvoir personnelle, contrôle les paysans, retient les revenus et agit comme un seigneur autonome. Le centre perd progressivement le contrôle des ressources, des hommes et des territoires. L'*iqtâ'* devient ainsi un facteur majeur de fragmentation politique, car il privatise ce qui devait rester public.

[44] Les groupes installés dans ces enclaves sont appelés nizarites en raison d'un ancien choix de fidélité à Nizar dans une querelle de succession. Le terme *Hashâchins*, diffusé par des récits tardifs, désigne ces mêmes groupes sans décrire une pratique ou une doctrine. Retranchés dans des forteresses de montagne, ils déstabilisent durablement l'autorité seldjoukide par des actions ciblées destinées à empêcher toute intervention contre leurs refuges. Leur organisation est minimale, fondée sur la survie et la discrétion. Leur capacité à neutraliser les représentants du pouvoir central est telle que, plus tard, les Mongols doivent mobiliser une armée entière pour éliminer ces positions retranchées.

[45] Les copies disponibles du *Shifā* ne reposent pas sur un manuscrit ancien complet. Les témoins les plus précoces sont fragmentaires et dispersés par sections (logique, physique, métaphysique), sans qu'aucun ne contienne une partie consacrée à la politique. Les copies complètes accessibles dans les catalogues publics sont tardives : plusieurs manuscrits datés du XVIIe siècle, sont conservés dans les bibliothèques du monde arabe et en Turquie, mais ils ne comportent aucune trace d'un traité politique. Les études codicologiques récentes confirment que les manuscrits anciens du *Shifā* conservés à Istanbul à la bibliothèque Süleymaniye et à la bibliothèque Topkapı, sont incomplets et ne permettent pas de reconstituer une section politique disparue. L'absence totale de témoins anciens contenant un texte politique rend impossible d'affirmer qu'Avicenne ait rédigé une telle partie dans le *Shifā*.

tradition manuscrite est tardive, lacunaire et difficile à vérifier[46]. Dans ces conditions, la référence à une «pensée politique avicennienne» relève moins d'une doctrine que d'une construction rétrospective, élaborée dans des contextes postérieurs où l'autorité symbolique d'Avicenne pouvait servir de point d'appui à des opérations de légitimation. Cette construction ne produit pas de doctrine, elle fournit seulement un répertoire d'arguments attribués à une figure prestigieuse, dans un environnement où les supports matériels de la pensée sont rares et où la continuité institutionnelle est impossible.

L'assassinat de Niẓam al-Mulk, en 1092, met fin à la tentative de rationalisation administrative, mais il ne libère pas pour autant des structures doctrinales alternatives. L'idée d'une survie chiite portée par des réseaux soufis organisés relève d'une reconstruction tardive, façonnée par l'historiographie safavide et relayée par l'orientalisme pour combler un vide documentaire[47]. Rien, dans la matérialité du XIIe siècle, ne permet d'identifier des institutions, des écoles ou des lignées savantes chiites capables de maintenir une continuité doctrinale.

Dans la réalité sociale de cette période, le chiisme se trouve confronté à une précarité absolue. Sans institutions, sans *madrasas*, sans archives et sans protection clanique forte, il ne peut subsister que dans les interstices de l'errance. Ce qui est parfois interprété comme une influence avicennienne ne correspond pas à une appropriation philosophique structurée, mais à l'usage sporadique de fragments logiques permettant de maintenir une cohésion mentale minimale dans un environnement dépourvu de supports écrits.

Le paysage doctrinal des XIIe-XIIIe siècle est celui d'une mémoire sans ancrage matériel, condamnée à une transformation orale permanente et incontrôlée. Toute tentative d'y voir une tradition savante ou des réseaux de transmission relève de la projection anachronique. Ce qui ne laisse aucune trace matérielle, ni livres, ni bâtiments, ni archives, doit être considéré comme absorbé par la malléabilité du récit oral, et non comme la preuve d'une continuité invisible.

[46] L'ouvrage est souvent présenté comme un abrégé authentique du *Shifā*, mais sa tradition manuscrite est elle aussi tardive et lacunaire. Les copies disponibles ne permettent pas d'établir avec certitude l'authenticité de la section de philosophie pratique, ni d'en attribuer le contenu à Avicenne sans réserve. La copie la plus ancienne datée à 1270–1271 (bibliothèque Astan-e Qods-e Razavi, Mashhad-Iran). Cette datation repose sur l'analyse paléographique du support (papier, encre, filigrane, etc.,) et ne garantit en rien l'ancienneté du texte lui-même: la paléographie permet de dater le manuscrit, non la composition du texte qu'il transmet.

[47] Au XIe-XIIe siècle, les soufis persans connus pour leur activité intellectuelle et littéraire sont relativement peu institutionnalisés, la plupart sont connus par leur poésie ou par des récits de disciples, leur influence est locale et sociale, basée sur des petits cercles de transmission, les plus significatifs parmi eux :
- Abu Said Abu al-Khayr (967-1049), actif dans le Khorasan, surtout à Nishapur.
- Sanai (d. 1131), **p**oète et soufi, actif à Ghazna et à Khorasan.
- Attar (1145-1221) de Nishapur, poète et transmetteur de récits mystiques.
- Abu al-Faḍl Bayhaqi (995-1077), chroniqueur et intellectuel qui circule dans les réseaux soufis et chiites.

Sous la domination des Mongols

La disparition de l'autorité seldjoukide ne résulte pas d'un effondrement soudain, mais d'un processus de désagrégation interne qui précède largement l'arrivée des Mongols. Lorsque les armées mongoles atteignent au XIIIe siècle, d'abord la Perse puis l'Irak, l'espace politique est déjà fragmenté, les infrastructures administratives affaiblies et les mécanismes de contrôle territorial devenus inopérants. Les Mongols ne renversent pas un empire fonctionnel. Ils s'emparent d'un ensemble de territoires déjà privés de cohésion.

L'expansion mongole s'explique par une mentalité élaborée dans un univers où la survie dépend de la mobilité, de la cohésion du groupe et de la neutralisation rapide des menaces. Leur mentalité et leur culture, façonnées par des générations de pratiques et de représentations, reposent sur l'idée que rien n'est durable et que toute forme de stabilité constitue un risque. Dans ce cadre, la violence, qui fait couler le sang et détruit villes, palais et bibliothèques, n'est pas un excès, mais un instrument de régulation destiné à empêcher la reconstitution d'un ordre autonome. La destruction des manuscrits, des écrits et des dépôts de savoir s'inscrit dans cette logique, elle ne vise pas la science, mais les lieux où une mémoire pourrait s'accumuler, où une élite pourrait se maintenir ou où un ordre pourrait renaître. Brûler les bibliothèques revient à supprimer les conditions matérielles de la connaissance, de la transmission et de la continuité.

Leur système de croyances est minimal et fonctionnel. Le Ciel n'est pas une divinité personnelle, mais une puissance impersonnelle qui manifeste sa faveur par la victoire. La réussite militaire confirme la légitimité du chef ; la défaite la retire. Il n'existe pas de doctrine, pas de loi, pas de communauté religieuse. Il existe une cosmologie simple où la conquête est un signe et où la destruction est un acte nécessaire pour éviter la résurgence d'un danger. La ville qui résiste doit disparaître. L'élite qui organise doit être éliminée. La stabilité est perçue comme une illusion dangereuse[48].

La conquête, dans la mentalité mongole, n'est pas un projet politique. Elle est une nécessité structurelle. Un groupe qui cesse d'avancer se fragmente. Un chef qui cesse de conquérir perd son autorité. L'expansion est donc un impératif existentiel. Elle ne vise pas à gouverner, à administrer ou à intégrer, mais à maintenir la cohésion interne et à confirmer la faveur des forces invisibles. La domination mongole est mobile, minimale et extractive. Elle ne produit pas d'État, elle produit un vide. Ce vide a des conséquences directes sur les régions traversées. Les centres urbains sont détruits, les élites éliminées, les réseaux de transmission brisés. Les Mongols ne s'attaquent pas aux doctrines. Ils s'attaquent aux conditions matérielles qui permettent à une doctrine d'exister. Ils ne cherchent pas à imposer une

[48] Voir Jean-Paul Roux, *Histoire de l'Empire mongole*, notamment Chap. 1, pp. 35-76, il contient plusieurs sections qui décrivent les tribus, les croyances, les idéologies, etc., éd. Thallandrier, Paris, 2025. Egalement Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World*, Yale University Press, 2017. C'est référence majeure pour comprendre l'impact des Mongols sur l'Iran et l'Irak.

croyance. Ils effacent les structures qui rendent une croyance possible. Leur action ne remplace pas un ordre par un autre. Elle supprime la possibilité même d'un ordre.

Dans ce contexte, la Perse et l'Irak cessent d'être des espaces administrés. Ils deviennent des zones traversées par des forces extérieures, dépourvues de structures locales capables de maintenir une continuité politique. La chute des Seldjoukides n'est donc pas un remplacement d'un pouvoir par un autre. C'est la fin d'un modèle de gouvernement, suivie par l'intégration de la région dans un dispositif impérial qui ne cherche pas à administrer, mais à contrôler et à prélever. La conversion progressive de certaines branches mongoles à l'islam, d'abord sunnite et ensuite chiite, ne se base pas sur la transformation de leurs croyances mais sur des intérêts stratégiques et de continuité du pouvoir. Elle sert à stabiliser des alliances, à créer un climat de confiance et à légitimer la coopération avec des notables chiites ou des vizirs influents. Ce cadre, fondé sur l'absence de contrainte plutôt que sur une politique religieuse, permet aux pratiques alides, commémorations, récits des imams, cultes pieux et réseaux de lettrés, de se maintenir, de circuler et de se codifier progressivement dans la mémoire collective. Cette ouverture se manifeste surtout en Irak et dans les régions persanes adjacentes, où la proximité culturelle et historique favorise la stabilisation des traditions.

La fabrication du passé sous la domination mongole

La stabilisation de la domination mongole repose sur l'action d'un réseau de lettrés et de vizirs persans intégrés dans l'appareil impérial, des érudits dont la mémoire politique et culturelle demeure imprégnée des traditions administratives et des représentations du pouvoir héritées de la Perse préislamique. Au sommet de ce réseau se trouve Nasir al-Din al-Tūsī (1201-1274), figure dont la trajectoire révèle moins la sauvegarde d'un héritage que l'exploitation méthodique des structures existantes pour servir ses ambitions. Formé dans les forteresses ismaïliennes, il se détache de son groupe d'origine Nizarite Ismaïlien dès la chute d'Alamut en 1256 et collabore activement avec les Mongols[49]. Loin d'être un témoin contraint, il devient le vizir et le conseiller de Houlagou Khan, mettant ses compétences mathématiques et organisationnelles au service de la machine de guerre mongole. Son geste n'est pas celui d'un savant soucieux de protéger un patrimoine, mais celui d'un technicien du pouvoir qui se vend au conquérant pour assurer sa propre position dans un monde en ruines. Les infrastructures administratives persanes ne sont pas préservées mais elles sont

[49] La forteresse d'Alamut, située au nord de l'Iran actuelle, centre du pouvoir nizarite ismaïlien (appelés *Hashâchins*) entre le XIe et le XIIIe siècle, fut prise et détruite par les armées mongoles en 1256. Les sources disponibles sur sa bibliothèque et sur les textes qui y étaient conservés proviennent presque exclusivement de chroniques persanes tardives, rédigées après la conquête, décrivent la destruction d'un vaste corpus de manuscrits, parfois en recourant à des chiffres manifestement hyperboliques. Aucune source contemporaine ne permet de confirmer l'existence d'une bibliothèque d'une telle ampleur, et aucun manuscrit ismaïlien attribuable avec certitude à Alamut n'a survécu dans une forme antérieure à l'intervention de Nasir al-Din al-Tūsī. L'image d'une "grande bibliothèque d'Alamut" relève donc davantage de la construction littéraire que d'une réalité documentaire vérifiable. Voir aussi la note 36.

captées, réorientées et utilisées comme leviers pour consolider son rôle au sein du nouvel ordre impérial.

Pour mettre en place les dispositifs administratifs dont les Mongols avaient besoin mais qu'ils étaient incapables de concevoir, Nasir al-Din al-Tūsī mobilise sa connaissance intime des structures fiscales persanes. Les projets qu'il élabore, organisation des revenus, centralisation des fonds, réorientation des flux, ne sont pas des initiatives savantes détachées du pouvoir, mais des instruments destinés à servir les intérêts mongols tout en consolidant sa propre position. En prenant le contrôle des *waqfs*[50] à l'échelle de l'Empire, il détourne les revenus fonciers autrefois destinés à l'ordre sunnite seldjoukide et les réaffecte à un pôle de puissance qu'il dirige à savoir l'Observatoire de Maragha. Sous couvert de recherche astronomique, ce centre devient le noyau d'un réseau de lettrés chargé d'occuper le vide administratif laissé par les conquérants. Le chiisme y est mobilisé non comme une croyance, mais comme une technologie de gouvernement capable de fournir aux Mongols une bureaucratie savante opérationnelle.

Les récits tardifs attribuent à Nasir al-Din al-Tūsī le sauvetage d'un nombre considérable de manuscrits lors de la chute d'Alamut. Ces chiffres, souvent exagérés dans les documents médiévaux, ne correspondent ni à la réalité matérielle de l'époque, ni aux capacités de production, de copie ou de transmission disponibles, ni même au nombre réel d'intellectuels et de lecteurs de cette période. Aucun des textes qui intéressent cet essai n'a survécu sous une forme antérieure à son intervention. Si ces manuscrits existaient réellement, et si al-Tūsī les avait préservés comme le prétendent les chroniques, il serait difficile d'expliquer pourquoi aucun exemplaire ancien n'est parvenu jusqu'à l'époque contemporaine[51]. L'absence totale de témoins matériels antérieurs au XIIIe siècle oblige à reconsidérer la nature même des textes présentés comme «classiques» du chiisme.

Cette situation ouvre un espace où tout devient possible, al-Tūsī affirme copier des textes anciens, mais aucun témoin antérieur ne permet de vérifier cette affirmation ; inversement, rien ne permet de démontrer qu'il les a inventés, car les manuscrits qu'il aurait copiés ont disparu. Le résultat est un champ totalement invérifiable, dans lequel seule demeure la certitude de sa capacité technique, financière et institutionnelle à produire des textes, à les attribuer à des périodes antérieures et à les imposer comme fondements d'une tradition.

[50] *Waqf* : une fondation religieuse ou charitable, consistant en un bien (terre, bâtiment, argent) mis à disposition perpétuellement pour des usages religieux, éducatifs ou sociaux, dont les revenus financent écoles, mosquées ou institutions juridiques.

[51] Les chiffres évoquant «des centaines de milliers de manuscrits» sauvés par Nasir al- Din al-Tūsī lors de la chute d'Alamut proviennent de chroniques persanes tardives, notamment le *Tarikh-i Jahangushay* (L'histoire du conquérant du monde) de Ata Malik Juvayni (m. 1283) et le *Jamiʿ al-Tawarikh* (Le Compendium des Chroniques) de Rashid al-Din Fadl Allah (m. 1318). Ces récits, hostiles aux ismaïliens ou soucieux de magnifier le rôle de Tūsī, recourent à des hyperboles manifestement incompatibles avec les capacités de production, de copie, de stockage et de transport de l'époque. Aucune source antérieure ne mentionne une bibliothèque d'une telle ampleur, et aucun manuscrit ismaïlien d'Alamut n'a survécu dans une forme antérieure à l'intervention de Tūsī. Ces ouvrages sont consultables sur Internet archive.

Dans ce contexte, la «réapparition» du chiisme ne relève pas d'une transmission fidèle, mais d'une ingénierie documentaire menée par une élite qui savait parfaitement que l'absence de témoins matériels rendait toute falsification indétectable. Tūsī n'avait pas besoin de prouver qu'il copiait puisqu'il lui suffisait d'affirmer que les originaux existaient, tout en contrôlant les ateliers, les copistes et les circuits de diffusion qui rendaient son récit incontestable.

Le monopole documentaire contrôlé par Tūsī, papier, ateliers de copistes, circuits de diffusion, ne fonctionne pas isolément. Il s'articule à la politique coercitive mongole, qui impose une orientation de la conscience par la violence, la destruction et la surveillance. Ensemble, ces deux dispositifs produisent un cadre où la mémoire peut être fabriquée, stabilisée et imposée. Le réseau de Maragha ne se limite pas à copier mais il sélectionne, réécrit et organise les récits en fonction des besoins du pouvoir impérial. La maîtrise des supports matériels de l'écrit permet de créer une mémoire spécifique, tandis que la domination mongole garantit son acceptation en éliminant les alternatives. Dans ce système, la normalisation du récit n'est pas un simple travail de lettrés, mais une opération conjointe où la production documentaire et la contrainte politique façonnent la pensée et définissent ce qui doit être retenu comme histoire.

Contrairement à la vision des orientalistes occidentaux, qui ont souvent pris pour argent comptant les chroniques safavides fondées sur des documents produits sous domination mongole, il n'existe pas de «survie souterraine» du chiisme. Ce qui est présenté aujourd'hui comme la «tradition classique» n'est pas l'héritage intact d'un passé ancien, mais le résultat d'une construction politique élaborée dans le cadre impérial mongol.

La coercition mongole, destruction des alternatives, contrôle des populations, orientation de la conscience, crée un espace où une mémoire officielle peut être imposée. Les lettrés persans, intégrés dans l'appareil impérial, fournissent la compétence technique nécessaire pour produire cette mémoire par sélection des récits, réécriture, attribution rétroactive, fabrication d'une continuité doctrinale. Le chiisme devient alors un instrument de gouvernement, un code normatif destiné à stabiliser les territoires conquis et à fournir aux Mongols une bureaucratie savante immédiatement opérationnelle. Dans cette perspective, la tradition chiite institutionnelle apparaît non comme la transmission d'un héritage ancien, mais comme une production documentaire façonnée par les besoins politiques du pouvoir mongol et mise en forme par une élite de techniciens persans**.**

La figure de Nasir al-Din al-Tūsī n'est pas celle du savant protecteur célébré par les récits tardifs, mais celle d'un technicien du pouvoir dont l'action s'inscrit dans un dispositif impérial fondé sur la contrainte et la fabrication documentaire. La mémoire qu'il contribue à imposer ne prolonge pas un passé ancien mais elle le remplace. Ce que les chroniques présentent comme une tradition préservée est en réalité le produit d'un moment politique précis, où la violence mongole et l'ingénierie textuelle convergent pour produire un récit unique, dépourvu d'alternatives. La sacralisation de Tūsī masque cette opération puisqu'elle

transforme en figure tutélaire celui qui a participé à l'effacement des traces et à la recomposition du passé.

Une anomalie structurelle

Sous les trois puissances successives, les Bouyides, les Seldjoukides puis les Mongols, qui dominent des territoires allant du Khurasan à l'Irak et jusqu'aux régions arabes occidentales, l'administration de l'État s'appuie systématiquement sur des administrateurs et des lettrés issus d'une même région périphérique du Khurasan oriental, en particulier de la région de Tūs, ce qui constitue un indicateur structurel qui mérite attention. Al-Shaykh al-Tūsī, principal architecte de la tradition imamite sous les Bouyides, Niẓam al-Mulk, vizir seldjoukide chargé de réorganiser l'appareil d'État, et Nasir al-Din al-Tūsī, conseiller et administrateur au service des Mongols, auxquels s'ajoute al-Ghazali, un théologien majeur, viennent de la même ville. À cette liste s'ajoute encore Ferdowsi, auteur du *Shāhnāmeh*, dont l'œuvre participe à ce même processus de production intellectuelle régionale. Ce phénomène invite à se questionner sur les raisons qui permettent à ces pouvoirs de sélectionner des gestionnaires qui, bien qu'appartenant à des contextes politiques distincts, émanent d'un même espace social et géographique. Il oblige également à interroger la manière dont les récits traditionnels, et une partie de l'historiographie orientaliste, ont transformé ces trajectoires en destins individuels exceptionnels, occultant la logique de sélection impériale qui les rend possibles.

Tūs n'a jamais été une capitale provinciale, ni un centre religieux majeur, ni un foyer intellectuel de premier plan. Les sources la décrivent comme un petit centre urbain régional fortifié, intégré au dispositif défensif sassanide, mais sans rôle administratif ou culturel déterminant. Son importance ne provient donc pas de son statut urbain, mais de sa position géographique. Située à la frontière entre les régions sédentaires du plateau occidental et les steppes d'Asie centrale, Tūs appartient à une zone de contact où se rencontrent deux univers politiques et culturels : d'un côté, les sociétés agricoles et urbanisées, de l'autre, les espaces nomades structurés par la mobilité, les logiques claniques et la souveraineté charismatique. Cette configuration frontalière produit un habitus social particulier, marqué par la familiarité avec les populations turques et nomades, une compréhension réciproque née de la proximité géographique, la capacité à saisir leurs codes politiques, une flexibilité dans les relations de pouvoir et une autonomie locale renforcée par l'éloignement des grands centres impériaux. Les habitants de Tūs ne sont ni totalement sédentaires ni totalement nomades ; ils appartiennent à un espace liminal qui leur donne une compétence rare, celle de naviguer entre deux mondes. Ce point, pourtant évident dans la géographie sociale de la région, est largement absent des récits qui préfèrent attribuer l'ascension de ces figures à un «génie» individuel ou à une supposée supériorité culturelle.

A cette dimension géographique s'ajoute un facteur historique décisif : le rôle du Khurasan dans la chute des Umayyades et l'avènement des Abbassides. Le Khurasan est la région qui, au VIIIe siècle, a fourni les forces militaires, les réseaux clandestins et les relais locaux permettant de renverser le pouvoir omeyyade. Cette participation au mouvement de renversement a laissé une empreinte durable : le Khurasan est perçu comme une région politiquement décisive, capable de faire et de défaire les pouvoirs centraux. Il en résulte une culture politique autonome, une élite habituée à négocier avec les pouvoirs extérieurs et une tradition de loyauté pragmatique plutôt qu'idéologique. Pour les Bouyides, les Seldjoukides et les Mongols, le Khurasan représente un vivier de collaborateurs fiables, capables de comprendre les dynamiques impériales tout en maîtrisant les réalités locales. Là encore, les récits classiques transforment cette disponibilité politique en vertu morale ou en excellence intellectuelle, alors qu'il s'agit de l'effet structurel d'une région habituée à composer avec des pouvoirs successifs.

C'est dans ce cadre que s'explique l'opération de sélection impériale. Les empires ne choisissent pas les élites les plus prestigieuses, mais les élites les plus fonctionnelles. Les lettrés des grandes villes comme Ispahan, Rayy ou Baghdad sont insérés dans des réseaux urbains puissants, liés à des écoles juridiques ou théologiques structurées, et porteurs de loyautés complexes. Ils sont moins malléables, moins disponibles, moins détachés.

À l'inverse, les élites issues de Tūs, ville secondaire et périphérique, ne sont pas prises dans des clientèles urbaines contraignantes. Leur habitus frontalier, leur familiarité avec les logiques nomades et leur tradition politique khurasanienne en font des intermédiaires idéaux pour des pouvoirs extérieurs cherchant à gouverner un espace sédentaire sans s'y dissoudre. Ce mécanisme de sélection, pourtant visible, est systématiquement effacé dans les biographies hagiographiques qui isolent ces figures de leur contexte social pour mieux les ériger en «grands hommes».

Ainsi, la répétition du phénomène, Bouyides, Seldjoukides, Mongols, ne relève pas du hasard ni d'une supériorité culturelle de Tūs, mais d'une logique structurelle. Les conquérants ont besoin de médiateurs capables de traduire leur pouvoir dans les catégories administratives des sociétés conquises. Ils cherchent des collaborateurs fiables, adaptables, capables de comprendre à la fois la culture de la steppe et les exigences de l'État sédentaire. Tūs, par sa position géographique, son histoire politique et son habitus social, produit précisément ce type de profils. L'exceptionnalité de la ville n'est donc ni intellectuelle ni culturelle, elle est fonctionnelle, stratégique et profondément liée à la géopolitique des marges orientales de l'État. Reconnaître cela, c'est rompre avec les récits qui sacralisent ces personnages et replacer leurs trajectoires dans les opérations de pouvoir qui les ont rendues possibles.

Fragmentation de l'Empire mongol et recomposition du pouvoir

Vers la fin du XIIIe siècle, l'Empire mongol, initialement structuré comme une domination impériale unifiée, connaît un affaiblissement progressif lié à l'étendue excessive de ses territoires, aux conflits dynastiques internes et à l'autonomisation des élites locales. Cette dynamique conduit à l'éclatement de l'empire en plusieurs entités politiques distinctes, chacune développant ses propres formes de gouvernement et de légitimation. Quatre ensembles principaux émergent à savoir la Horde d'Or, centrée sur les steppes pontiques et la Russie ; le khanat de Tchaghataï, couvrant l'Asie centrale ; l'empire Yuan en Chine ; et l'Ilkhanat, qui contrôle la Perse et l'Irak.

L'Ilkhanat souvent présenté comme un équivalent musulman du sultanat occupe une position particulière. Dirigé par une dynastie issue de la lignée gengiskhanide, il exerce son autorité sur un espace majoritairement persan et mésopotamien, incluant Baghdad. Toutefois, son pouvoir repose largement sur des cadres administratifs persans et sur des élites lettrées locales, indispensables à la gestion fiscale et urbaine. Cette dépendance favorise une progressive culturalisation persane de l'appareil d'État, sans pour autant produire une idéologie religieuse ou politique unifiée. La conversion tardive de certains Ilkhans (sultans) à l'islam, principalement sunnite, ne débouche pas sur une structuration doctrinale comparable à celle des États sunnites ultérieurs.

La disparition de l'Ilkhanat au milieu du XIVe siècle ne résulte pas d'une conquête extérieure, mais d'un effondrement interne marqué par des crises de succession et la fragmentation du pouvoir militaire. L'espace persan et irakien entre alors dans une longue phase de recomposition politique, caractérisée par la multiplication de dynasties régionales post-mongoles et l'absence de centre impérial durable. C'est dans ce contexte de désagrégation de l'autorité centrale que les traditions alides, les réseaux de lettrés et les mémoires collectives persanes poursuivent leur consolidation en marge de l'État.

En Perse, le pouvoir se trouve partagé entre les dynasties régionales qui ont régné après les Mongols et les dynasties turco-persanes (les Jalayirides et les Muzaffarides), puis entre les confédérations turkmènes telles que les *Kara Koyunlu* et les *Aq Koyunlu*, qui contrôlaient à leur tour l'Azerbaïdjan et le centre et l'ouest de l'Iran, sans toutefois pouvoir imposer une autorité permanente sur l'ensemble du plateau persan. En Irak, Baghdad, déjà déclassée depuis la chute abbasside, passe sous la domination de pouvoirs successifs, intégrée à ces ensembles instables sans jamais redevenir un centre impérial structurant. Parallèlement, à l'ouest, les Ottomans consolident progressivement un État territorial centralisé, étendent leur autorité sur l'Anatolie puis sur les provinces arabes, et finissent par intégrer durablement l'Irak au début du XVIe siècle. C'est dans ce contexte de contrastes croissants, fragmentation persistante en Perse, centralisation ottomane en Anatolie et en Irak, que se préparent les conditions de l'émergence safavide, seule force capable de reconstituer un pouvoir unifié sur le plateau persan.

Déconstruction III

La fabrique des illusions historiques

A la charnière des XVe et XVIe siècles, la recomposition de l'espace proche-oriental aboutit à l'émergence de deux formations étatiques concurrentes. En Perse, l'avènement des Safavides met fin à la longue phase de fragmentation post-mongole et inaugure la constitution d'un pouvoir central capable de mobiliser, à l'échelle de l'État, les traditions alides accumulées au cours des siècles précédents. Dans le même temps, l'Empire ottoman, déjà solidement implanté en Anatolie et dans les Balkans, étend son autorité sur les régions arabes et intègre durablement l'Irak, réinscrivant Baghdad dans un cadre impérial sunnite centralisé. Cette double émergence redessine en profondeur les équilibres politiques et idéologiques de la région.

Dès lors, les communautés alides et chiites se trouvent durablement réparties entre deux ordres politiques antagonistes. D'un côté, l'État safavide fait du chiisme duodécimain un principe de légitimation du pouvoir et engage un processus d'institutionnalisation religieuse sans précédent en Perse. De l'autre, l'Empire ottoman, fondé sur un sunnisme juridiquement normé, contrôle les principaux centres urbains et les lieux saints chiites, qu'il intègre à son administration tout en les maintenant sous une surveillance étroite. Cette bipolarisation ne crée pas les traditions chiites, mais les transforme en enjeux étatiques et géopolitiques, ouvrant une nouvelle phase de leur histoire.

Qui sont les Safavides ?

Il n'existe aucun registre contemporain et indépendant concernant l'origine des Safavides antérieur à leur émergence comme pouvoir politique. Les seuls textes disponibles qui relatent cette origine sont des manuscrits de chroniques, d'hagiographies et de généalogies produits et diffusés par l'État safavide lui-même, principalement aux XVIIe et XVIIIe siècles. Ces textes sont conçus pour légitimer la dynastie et projeter une continuité symbolique et légale reliant un pouvoir récemment constitué à un passé supposé. Les manuscrits conservés sont décrits par la tradition comme des copies d'ouvrages supposément rédigés aux XVIe et XVIIe siècles, mais aucun autographe ni aucune version originale contemporaine de leur rédaction n'est conservé. Cette situation empêche toute vérification matérielle de leur forme initiale et rend impossible l'établissement d'une chaîne de transmission fiable[52]. Il

[52] Parmi les ouvrages classiques concernés figurent *Fotuhat-e shahi* – 1531 (Victoires/Conquêtes royales), attribué à Ebrahim Amini Haravi. *Nosakh-e jahān-ārā* – 1563-64 (Les textes qui ornent le monde), attribué à Ahmad Ghaffari Qazvini. *Ahsan al-tawarikh* – 1578 (La plus belle des histoires), attribué à Hasan Beg Rumlu. *Tarikh-e Alamara-ye Abbāsī* – 1629 (L'histoire d'Abbas ornant le monde), attribué à Iskandar Beg Munshi. La chronique des premiers Safavides et du régne du shah Ismael-XVIe s, attribuée à Qasim Beg Ḥayati Tabrizi. Safwat Al Safa – XIVe s., une hagiographie attribuée à Ibn Bazzāz.

convient également de souligner que l'attribution de ces textes à des auteurs nommément désignés repose uniquement sur la tradition manuscrite et ne permet ni d'établir avec certitude l'identité de ces auteurs, ni de confirmer l'existence d'originaux. Selon ces textes, l'origine des Safavides serait liée à un ordre religieux soufi fondé au XIIIe siècle à Ardabil (ville turcophone du nord-ouest de la perse) autour de la figure de Shaykh Safi al-Din, présenté comme détenteur d'une ascendance alide et l'ancêtre éponyme. Or, aucune source contemporaine, aucun document administratif, juridique ou épigraphique, aucun événement indépendant ne permet de confirmer l'existence historique de Shaykh Safi al-Din ni celle de l'ordre soufi qui lui est attribué.

Les manuscrits mentionnés ci-dessus, datés pour l'essentiel des XVIIe et XVIIIe siècles, construisent et idéalisent la figure de Shaykh Safi al-Din, censé avoir vécu au XIIIe siècle, en lui attribuant une pensée, une autorité spirituelle et un charisme qui répondent directement aux objectifs politiques et sociaux de la dynastie safavide. Ils lui prêtent des qualités de discipline, de loyauté et de hiérarchie, des motifs permettant de structurer les forces tribales et militaires, notamment les *Qizilbash*[53], de fédérer les élites urbaines et lettrées, et de créer, d'une part, un point de repère commun autour duquel s'articulent loyautés et obéissance, et, d'autre part, un cadre symbolique apte à asseoir l'autorité de l'État et à préparer la population à l'adoption du chiisme duodécimain comme doctrine étatique. En ce sens, la figure du Shaykh ainsi présenté ou produite par ces textes ne se limite pas à un rôle symbolique, elle constitue un instrument idéologique central. Elle transforme un récit invérifiable en cadre organisateur de l'ordre politique, assurant cohésion interne, légitimité et continuité symbolique. L'impossibilité de vérifier son existence en fait un outil particulièrement efficace, adaptable aux besoins du pouvoir à chaque étape de sa consolidation. Ces textes doivent donc être compris avant tout comme des instruments politiques et idéologiques, et non comme des documents historiques fiables. L'origine soufie des Safavides ne constitue pas un fait historique établi, mais un récit élaboré par et pour le pouvoir. L'État ne découle pas d'un ordre religieux ancien ; c'est l'État, en cours de formation, qui produit rétrospectivement son propre passé.

Cette méthode de fabrication du passé est classique dans l'histoire des États. Les récits bibliques relatifs à la monarchie davidique en offrent un exemple bien documenté, rédigés plusieurs siècles après les événements qu'ils prétendent décrire, en l'absence de toute documentation administrative ou épigraphique contemporaine, ils construisent une continuité fictive destinée à légitimer un ordre politique et territorial. De même, les premiers récits ottomans concernant la figure d'Uthman Ier, (ou Osman Ier, fondateur de l'empire ottoman) et les origines de la dynastie apparaissent tardivement, sous forme de chroniques idéalisées, et servent à transformer une domination tribale et militaire en souveraineté impériale dotée d'une profondeur historique. Dans ces cas comme dans celui des Safavides, le récit ne précède pas l'État, il est produit par lui. L'impossibilité de vérifier sa

[53] Le *Qizilbash* est une fédération des tribus chiites turcomans du nord-ouest de la Perse (Azerbaïdjan). Ces tribus étaient opprimées par les Turcs ottomans lors des premières années de l'Empire ottoman.

véracité est une condition de son efficacité politique, car elle permet d'unifier des populations hétérogènes, de stabiliser les hiérarchies et d'imposer une cohérence symbolique là où l'histoire matérielle ne fournit aucun fondement continu.

Pourquoi une origine religieuse alide ?

L'adoption d'un récit d'origine religieuse par les Safavides ne relève pas d'un choix doctrinal préalable, mais d'une contrainte structurelle propre à un pouvoir en formation. Leur émergence s'opère dans un espace marqué par l'effondrement des cadres impériaux hérités de la période mongole et par l'absence de toute continuité dynastique stable. À cette discontinuité s'ajoute une rupture plus profonde encore, l'impossibilité de se rattacher clairement aux traditions politiques sassanides, qui avaient longtemps constitué, en Perse, un réservoir symbolique et administratif permettant de penser la souveraineté, la hiérarchie et la légitimité du pouvoir. L'origine même des Safavides demeure indéterminée, ni leur filiation généalogique, ni leur appartenance ethno-politique, ni leur inscription dans une continuité impériale persane ne peuvent être établies de manière certaine. Ce déficit d'ancrage historique et symbolique rend inopérante toute légitimation fondée sur l'ancienneté dynastique ou sur la mémoire impériale persane. Dans ce contexte, le recours à une origine religieuse invérifiable offre une solution politique décisive, il permet de court-circuiter la question de l'origine, de substituer à une continuité historique manquante une continuité sacrée, et de projeter le pouvoir dans un passé symbolique échappant par définition aux exigences de preuve matérielle.

Ce choix répond également à des impératifs internes et externes. À l'intérieur, l'État safavide doit discipliner et unifier des forces tribales hétérogènes, notamment les *Qizilbash*, dont la cohésion ne peut être assurée durablement par la seule contrainte militaire. La construction d'une figure fondatrice religieuse, idéalisée et sacralisée, fournit un principe hiérarchique supérieur capable de subordonner les loyautés tribales à une autorité centrale et de transformer l'obéissance politique en devoir moral. À l'extérieur, la comparaison avec l'Empire ottoman est éclairante ; celui-ci fonde sa légitimité sur un sunnisme juridiquement normé, une continuité califale revendiquée et un appareil administratif impérial déjà stabilisé. Incapables de rivaliser sur ce terrain, les Safavides investissent un registre concurrent, fondé sur l'alidisme et la sacralisation du pouvoir, qui leur permet d'affirmer une souveraineté distincte et de transformer une faiblesse structurelle en ressource idéologique. Dans cette perspective, la religion fonctionne comme une véritable technologie politique de légitimation et de projection dans le temps, elle ne précède pas l'État, mais est mobilisée par lui pour produire rétrospectivement un passé adapté aux exigences du présent, assurer la cohésion interne et préparer l'institutionnalisation ultérieure du chiisme duodécimain comme doctrine d'État.

Ce choix de légitimation religieuse ne pouvait cependant produire ses effets sans un travail massif de reconstruction doctrinale. Au moment où les Safavides s'imposent comme pouvoir politique au début du XVIe siècle, le chiisme duodécimain ne constitue pas en Iran un système religieux dominant, ni institutionnellement structuré. Les cadres juridiques, les pratiques savantes et les institutions urbaines restent majoritairement sunnites, tandis que les traditions chiites existantes sont fragmentées, locales et dépourvues de cohérence à l'échelle d'un État. Dans ces conditions, l'adoption du chiisme comme marque identitaire ne pouvait se limiter à une proclamation idéologique, elle impliquait la production active d'un corpus doctrinal, juridique et pédagogique capable de remplacer les structures religieuses existantes et de soutenir l'exercice concret du pouvoir.

C'est dans ce contexte que la reproduction intensive, la compilation et la réécriture des œuvres chiites peuvent être expliquées. Ce processus ne relève pas d'un simple effort de transmission savante, mais d'une nécessité administrative et politique. L'État safavide doit former rapidement des cadres religieux loyaux, instaurer des normes juridiques applicables, encadrer les pratiques collectives et stabiliser l'obéissance sur l'ensemble du territoire. Les traditions chiites héritées des siècles précédents, principalement élaborées dans des contextes minoritaires et souvent en marge du pouvoir, doivent être sélectionnées, réorganisées et systématisées afin de devenir compatibles avec un appareil étatique centralisé. La multiplication des copies, la rédaction de manuels, la création d'écoles et l'institutionnalisation du savoir religieux répondent ainsi à une logique de gouvernement : produire une orthodoxie fonctionnelle, homogène et contrôlable.

Dans ce processus, le déplacement du centre de gravité du chiisme vers l'espace persan est décisif. Les grandes institutions savantes chiites, désormais financées et encadrées par l'État, prennent une forme durablement marquée par la langue, l'administration et les pratiques politiques persanes. Le chiisme imamite cesse progressivement d'être une tradition dispersée pour devenir un savoir d'État, articulé aux besoins de la souveraineté safavide. Ainsi, l'imposition du chiisme ne doit pas être comprise comme la reconnaissance d'une réalité religieuse préexistante, mais comme l'aboutissement d'un processus de construction idéologique et institutionnelle, indissociable de la formation même de l'État safavide. Ce processus n'est pas propre au chiisme safavide, il rappelle la manière dont le christianisme, sous Constantin et ses successeurs, est passé d'un ensemble de communautés dispersées à une doctrine impériale structurée. Dans les deux cas, ce n'est pas la religion qui produit l'État, mais l'État qui produit la forme institutionnelle de la religion[54].

[54] Sur le parallèle avec Constantin : l'adoption du christianisme par Constantin n'est pas l'effet d'une progression interne de la doctrine, mais le résultat d'une opération impériale visant à stabiliser un pouvoir fragilisé. Avant le IVe siècle, le christianisme est un ensemble de communautés dispersées, doctrinalement hétérogènes, sans centre institutionnel unifié. L'intervention impériale transforme cette pluralité en un système hiérarchisé : les conciles définissent l'orthodoxie, l'État finance les évêques, impose une discipline commune et intègre l'appareil ecclésiastique dans l'administration. Ce processus ne consacre pas une religion préexistante, il fabrique une orthodoxie en fonction des besoins de la souveraineté. Le christianisme constantinien n'est donc pas la continuation naturelle du christianisme des origines, mais la forme que prend une tradition religieuse lorsqu'elle devient un instrument de gouvernement. Ce processus relève de la même logique : le

Repères historiques

Plusieurs sources contemporaines externes au milieu safavide confirment donc l'existence historique d'Ismaïl Ier et du pouvoir safavide dès le début du XVIe siècle, tout en montrant que ce pouvoir est perçu comme un phénomène politique et militaire à coloration hétérodoxe, et non comme l'expression d'un chiisme duodécimain institutionnalisé, cadre doctrinal qui n'apparaît que dans les reconstructions tardives diffusées par les manuscrits safavides des XVIIe et XVIIIe siècles.

Les chroniques ottomanes, en particulier celles d'Idris-i Bitlisi (*Hest Bihist*, début du XVIe siècle), évoquent Ismaïl comme le chef des *Qizilbash*, porteur d'un discours perçu comme déviant et socialement subversif, menaçant l'ordre sunnite et l'autorité impériale. Cette perception est renforcée par les fatwas attribuées au cercle de Selim Ier, qui qualifient les partisans safavides d'hérétiques (*ahl al-bidʿa*) et justifient leur répression avant et après la bataille de Chaldiran (1514), qui se termina par une victoire décisive des ottomans sur les Safavides. Dans ces sources, l'hostilité ottomane ne vise pas un chiisme juridiquement structuré, mais un mouvement politico-religieux perçu comme sectaire, mobilisateur et incontrôlable dans un cadre impérial sunnite cherchant à préserver sa cohérence interne[55].

Les sources mameloukes contemporaines, en particulier la chronique d'Ibn Iyās «*Badāʾiʿ al-zuhūr*» (Les Merveilles des fleurs), confirment l'émergence du pouvoir safavide et l'existence historique d'Ismaïl Ier au début du XVIe siècle. Toutefois, elles décrivent ce phénomène avant tout comme une recomposition politique régionale et ne fournissent aucun indice de l'existence d'un chiisme duodécimain institutionnalisé, ni d'un clergé structuré ou d'un droit jafarite opérationnel à cette date dans les territoires soumis à l'autorité safavide naissante[56].

Les témoignages européens, notamment vénitiens et portugais, apportent un regard complémentaire. Des rapports diplomatiques et commerciaux du début du XVIe siècle décrivent Ismaïl tantôt comme un roi guerrier oriental, tantôt comme le chef d'une secte religieuse singulière, parfois assimilée à une hérésie islamique. Ces récits, produits par des

---

chiisme, jusque-là pluriel et localisé, est institutionnalisé, normalisé et doté d'une autorité doctrinale centralisée par l'État, qui en fait le langage idéologique de sa propre légitimité.

[55] İdris-i Bitlisi (m. 1520), lettré kurde au service des Ottomans, est l'auteur du *Hest Bihist* (Les Huit Paradis), chronique rédigée au début du XVIe siècle sous le patronage du 8ème sultan ottoman, Bayezid II, et son fils et successeur Selim Ier. Cette œuvre, qui vise à légitimer l'ordre impérial ottoman et son sunnisme juridiquement normé, constitue l'une des principales sources ottomanes contemporaines de l'émergence du pouvoir safavide. Bitlisi y décrit Ismaïl Ier et les Qizilbash comme les chefs d'un mouvement politico-religieux hétérodoxe et socialement subversif, perçu comme une menace directe pour l'ordre sunnite et l'autorité impériale. Son témoignage est précieux pour l'histoire des débuts safavides, non comme description neutre, mais comme source externe explicitement hostile, révélatrice de la manière dont le mouvement safavide était perçu par ses adversaires contemporains, avant toute stabilisation doctrinale du chiisme duodécimain. Voir à ce sujet l'ouvrage d'Ugur Ahmet, *Idris-i Bitlisi ve Sükri-i Bitlisi*, en langue turque, *Kayseri : Erciyes Üniversitesi yayınları*, 1991.

[56] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī waqāʾiʿ al-duhūr*, chronique rédigée au Caire entre la fin du XVe siècle et les années 1520, constitue l'une des principales sources mameloukes contemporaines de l'émergence du pouvoir safavide. Elle mentionne Ismaïl Ier et les conflits régionaux impliquant Safavides et Ottomans, mais sans décrire l'existence d'institutions religieuses chiites structurées, confirmant le caractère essentiellement politique et hétérodoxe du mouvement safavide à ses débuts. En langue arabe, consultable sur Internet archive.

observateurs extérieurs aux débats théologiques islamiques, soulignent le caractère charismatique et messianique du mouvement safavide, mais ne mentionnent ni clergé duodécimain structuré, ni corpus juridique jafarite, ni institutions religieuses comparables à celles qui apparaîtront plus tard sous les Safavides[57].

Ismaïl Ier (r. 1501–1524) : la mobilisation antagoniste

A l'accession d'Ismaïl Ier au pouvoir en 1501, le cadre religieux et doctrinal du nouveau régime safavide ne correspond pas à un chiisme duodécimain constitué et institutionnalisé. Aucune preuve matérielle contemporaine ne permet d'attester l'existence, à cette date, d'un clergé duodécimain structuré, d'un droit jafarite opérationnel ou d'institutions religieuses capables de soutenir une doctrine théologique cohérente à l'échelle de l'État. La proclamation du chiisme comme marque officielle du pouvoir relève donc moins de l'adoption d'un système religieux stabilisé que de l'usage politique d'un ensemble de références alides, hétérodoxes et messianiques, encore largement indéterminées sur le plan doctrinal.

Cette indétermination constitue précisément la condition de possibilité du succès initial d'Ismaïl Ier. Le chiisme safavide des premières décennies du XVIe siècle ne se présente pas comme une orthodoxie définie, mais comme un langage symbolique ouvert, capable d'agréger des groupes sociaux et politiques profondément hétérogènes. Il permet de fédérer des tribus turcomanes qizilbash, marginalisées ou menacées par l'expansion ottomane en Anatolie orientale et animées par des loyautés personnelles et charismatiques. Leur ralliement repose moins sur une opposition confessionnelle structurée que sur une logique de rupture politique, de revanche sociale et d'opportunité militaire. À ces tribus s'ajoutent des populations rurales sensibles à la figure d'Ali, marquées par la vénération d'Ali, le messianisme, les attentes eschatologiques et des formes de piété populaire hétérodoxe. Toutefois, ces sensibilités ne constituent pas un «chiisme» au sens doctrinal ; elles demeurent fragmentées, non juridiques, non cléricales, et souvent mêlées de soufisme, de millénarisme et de loyautés charismatiques.

À ce socle se greffent des groupes hostiles à la domination ottomane sunnite, ainsi que des élites locales ou des chefs ambitieux cherchant une opportunité de recomposition du pouvoir. L'adhésion ne repose pas sur la compréhension d'un corpus théologique, mais sur une économie de loyautés, de promesses et de ruptures symboliques. Dans ce cadre, un

[57] Parmi ces témoignages européens contemporains ou quasi contemporains des débuts safavides, consultables sur Internet archive : *Relazioni degli ambasciatori veneti* (rapports diplomatiques vénitiens, début XVIe s.) ; António Tenreiro, *Itinerarios Da India A Portugal Por Terra* (voyages de 1523–1524, publié plus tard au XVIe siècle), en langue portugaise ;
- Duarte Barbosa, *Livro de Duarte Barbosa* (rédigé vers 1516), la version anglaise : *The Book Of Duarte Barbosa* ; Jean Chardin, *Voyages du chevalier Chardin en Perse* (voyages, années 1660–1670) ; Pietro della Valle (voyages en Perse, 1617–1623) Les fameux voyages, consultable sur Gallica.

discours religieux violemment anti-sunnite dans sa forme permet de rallier des élites ambitieuses, des chefs tribaux, des notables locaux et des acteurs politiques opportunistes, pour qui l'adhésion au projet safavide relève d'abord d'un calcul de pouvoir. Ce discours fonctionne ainsi comme un marqueur de dissidence face à l'ordre ottoman, bien plus que comme une adhésion consciente à un chiisme duodécimain normatif, qui n'existe pas encore comme système institutionnel.

La défaite safavide devant les ottomans dans la bataille de Chaldiran en 1514 et la perte de certaines régions et villes comme Tabriz constituent un tournant majeur. Elle révèle les limites du charisme personnel d'Ismaïl et fragilise l'édifice idéologique reposant sur sa figure. À partir de ce moment, le pouvoir safavide se trouve contraint de rechercher des formes plus durables de légitimation et de contrôle, ouvrant la voie à une transformation progressive du rôle du religieux. Dans ce contexte, le recours au chiisme remplit avant tout une fonction de différenciation politique. Il permet de rompre symboliquement avec l'environnement sunnite dominé par les Ottomans à l'ouest et, plus marginalement, par les Mamelouks au sud-ouest, sans pour autant nécessiter l'existence immédiate d'un appareil religieux cohérent. Cette rupture n'est pas confessionnelle au sens strict, mais stratégique, elle sert à marquer l'autonomie du nouveau pouvoir, à délégitimer les autorités sunnites concurrentes et à inscrire la domination safavide dans un registre sacralisé, distinct de celui de ses adversaires impériaux.

Les récits contenus dans les manuscrits des XVIIe et XVIIIe siècles projettent rétrospectivement sur cette période fondatrice l'image d'un chiisme duodécimain déjà pleinement constitué. Ils attribuent ainsi à l'époque d'Ismaïl Ier l'adoption immédiate et consciente d'une doctrine théologique achevée, effaçant les discontinuités, les improvisations et les ambiguïtés du début du XVIe siècle. Cette reconstruction téléologique transforme une phase de mobilisation charismatique et idéologiquement fluide en origine doctrinale stable, conforme à l'état du chiisme tel qu'il sera institutionnalisé plus tard.

La figure d'Ismaïl Ier elle-même participe de cette indétermination. Perçu par certaines sources contemporaines externes comme un chef sectaire, hétérodoxe ou même hérétique, il ne se présente pas initialement comme le garant d'une orthodoxie juridique, mais comme un souverain charismatique investi d'une mission sacrée. Cette ambiguïté permet une large plasticité idéologique, car elle autorise l'adhésion de groupes aux attentes et aux interprétations divergentes, tout en laissant au pouvoir la possibilité de redéfinir progressivement le contenu doctrinal du chiisme safavide.

Ainsi, loin de constituer l'acte fondateur d'un chiisme duodécimain pleinement formé, le règne d'Ismaïl Ier ouvre une phase de transition marquée par l'usage politique d'un référentiel religieux volontairement non stabilisé. Ce n'est pas la clarté doctrinale qui assure la cohésion du nouvel État, mais au contraire l'indétermination du discours religieux, qui rend possible la mobilisation, l'adhésion et la consolidation initiale du pouvoir. Ce n'est que rétrospectivement, dans les récits produits et normalisés aux XVIIe et XVIIIe siècles, que

cette indétermination est effacée au profit d'un récit d'origine homogène, projetant sur le passé les formes religieuses et institutionnelles élaborées bien après Ismaïl Ier.

Tahmāsp Ier (r. 1524–1576)

Le long règne de Tahmāsp Ier constitue une phase de transition décisive dans l'histoire safavide. À son avènement, le pouvoir est fragilisé par la persistance des rivalités entre les grandes confédérations turcomanes *qizilbash*, dont les chefs tribaux revendiquent une autonomie militaire et politique. Ces tribus, qui avaient porté Ismaïl Ier au pouvoir, entendaient conserver leurs privilèges, notamment le contrôle des provinces, la distribution des terres, le commandement des garnisons et l'accès direct aux ressources fiscales. Leur loyauté reposait sur des liens charismatiques et personnels, non sur une obéissance institutionnelle, ce qui alimentait une compétition permanente pour l'influence auprès du souverain.

Confronté à cette fragmentation, Tahmāsp engage une politique de neutralisation et affaiblissement progressifs de la puissance des *qizilbash*. Il s'appuie sur des serviteurs non tribaux, notamment les *ghulām* caucasiens (Géorgiens, Arméniens, Circassiens), captifs chrétiens convertis au chiisme et intégrés dans l'appareil militaire et administratif. Ces nouveaux serviteurs, dépourvus de base locale et dépendants entièrement du souverain perse, le chah, offrent un contrepoids aux ambitions des chefs *qizilbash* et assurent une fidélité directe à la dynastie. Parallèlement, Tahmāsp encourage l'importation de savants chiites arabophones, principalement originaires du Jabal Amil (Liban), d'Irak et de Bahreïn.

Ces savants fournissent un cadre doctrinal encore embryonnaire et permettent de délégitimer les prétentions charismatiques des tribus. Le chiisme est ainsi mobilisé comme instrument de légitimation interne, affirmant que l'autorité réside dans la mission sacrée du Chah et non dans les loyautés guerrières.

Le discours religieux prend également une dimension stratégique face aux menaces extérieures. Formulé dans des termes violemment anti-sunnites dans sa rhétorique, il fonctionne comme un marqueur de dissidence vis-à-vis de l'ordre ottoman et permet de rallier des élites ambitieuses, des chefs tribaux et des notables locaux en quête d'opportunité politique. Pour ces acteurs, l'adhésion au projet safavide relève moins d'une conviction doctrinale que d'un calcul de pouvoir. Le chiisme sert ici à différencier le nouveau pouvoir de ses adversaires impériaux, à délégitimer les autorités sunnites concurrentes et à inscrire la domination safavide dans un registre sacralisé distinct. Dès lors, le chiisme commence à être mobilisé non plus seulement comme symbole de dissidence, mais comme ressource normative et instrument de consolidation. Faute de traditions chiites institutionnelles locales suffisamment structurées, l'État safavide cherche à combler ce

déficit en intégrant les savants importés dans ses mécanismes de pouvoir. Les premières tentatives d'organisation du droit, de l'enseignement religieux et des pratiques rituelles apparaissent alors, amorçant une structuration doctrinale sans pour autant constituer un système pleinement cohérent.

Mais le chiisme duodécimain reste, pendant le règne de Tahmāsp, encore en construction. Les pratiques demeurent hétérogènes, les résistances locales nombreuses, et l'emprise du clergé limitée. Une inflexion est néanmoins perceptible ; le religieux commence à être intégré dans les mécanismes administratifs et judiciaires, non comme autorité autonome, mais comme auxiliaire du pouvoir politique. Cette intégration progressive s'accompagne d'une codification encore embryonnaire du droit jafarite et d'une institutionnalisation partielle des rituels, qui servent autant à encadrer les populations qu'à légitimer le pouvoir central.

Dans le même temps, Tahmāsp doit composer avec une géopolitique complexe. D'un côté, il doit faire face aux guerres récurrentes contre les Ottomans, ponctuées de trêves et de traités, ce qui renforce la nécessité d'un discours religieux distinctif, capable de justifier la résistance et de sacraliser l'autorité du chah, de l'autre côté, il cherche à stabiliser leurs frontières orientales face aux Ouzbeks, ce qui accentue le besoin d'un appareil idéologique unificateur. Tahmāsp découvre alors que le charisme personnel du souverain ne suffit plus à garantir la cohésion, et que la doctrine religieuse constitue un élément fondamental de la stabilisation et de la consolidation du pouvoir. C'est à ce moment-là que s'amorce le processus d'institutionnalisation de la doctrine, sans encore aboutir à une orthodoxie pleinement constituée.

De Tahmāsp à Abbas Ier, entre discontinuités et reconstructions rétrospectives

A la mort de Tahmāsp Ier en 1576, le processus d'institutionnalisation du chiisme duodécimain demeure inachevé, fragile et réversible. Les décennies qui suivent ne constituent pas une phase de progression linéaire vers une orthodoxie stabilisée, mais au contraire une période de recompositions politiques, de tensions internes et de recul partiel de l'encadrement religieux. Les règnes d'Ismaïl II (1576–1577) et de Muhammad Khudābanda (1578–1587) s'inscrivent dans ce contexte d'instabilité, marqué par la persistance des rivalités *qizilbash*, la faiblesse de l'autorité centrale et l'absence d'un appareil clérical capable d'imposer durablement une norme doctrinale unifiée.

Ismaïl II, dont le règne bref est souvent minimisé ou traité de manière ambiguë dans les récits chiites ultérieurs, ne joue aucun rôle structurant dans l'élaboration du système doctrinal. Au contraire, certaines sources suggèrent une mise à distance du clergé et une relative tolérance envers des positions sunnites ou non duodécimaines, ce qui contredit

frontalement l'image d'une continuité chiite ininterrompue projetée rétrospectivement sur la dynastie safavide. De même, le règne de Muhammad Khudābanda, affaibli par l'incapacité politique du souverain et par la domination des factions tribales, ne permet ni la consolidation du pouvoir central ni l'autonomisation du champ religieux. Le clergé chiite demeure alors dépendant du pouvoir politique, sans capacité normative propre ni autorité sociale généralisée.

Les récits chiites postérieurs tendent à effacer ces discontinuités, ces hésitations et ces reculs, en les intégrant artificiellement dans une narration continue menant inexorablement à l'aboutissement doctrinal du chiisme duodécimain. Cette reconstruction téléologique masque le caractère profondément contingent du processus et transforme des règnes faibles ou doctrinalement ambigus en simples chaînons d'un récit d'origine cohérent. Or, loin de constituer des étapes nécessaires de l'institutionnalisation, les règnes d'Ismaïl II et de Muhammad Khudābanda illustrent au contraire la précarité du projet chiite avant la fin du XVIe siècle.

Abbas Ier (r. 1587–1629) : la normalisation doctrinale et l'encadrement du religieux

L'avènement d'Abbas Ier en 1587 marque une inflexion décisive dans l'histoire safavide et dans le processus d'institutionnalisation du chiisme duodécimain. Contrairement à ses prédécesseurs immédiats, son règne ne s'inscrit pas dans une simple continuité dynastique, mais dans une rupture politique assumée. Héritant d'un État fragilisé par les luttes factionnelles, la domination persistante des chefs *qizilbash* et les défaites militaires face aux Ottomans et aux Ouzbeks, Abbas entreprend une refondation autoritaire du pouvoir. Cette refondation crée, pour la première fois, les conditions matérielles et institutionnelles nécessaires à la stabilisation d'un système doctrinal chiite.

La priorité d'Abbas Ier est la centralisation du pouvoir et la marginalisation définitive des qizilbash. À cette fin, il poursuit et radicalise la politique engagée sous Tahmāsp, notamment le développement massif du corps des *ghulām* caucasiens, réorganisation de l'armée, confiscation progressive des provinces contrôlées par les chefs tribaux et redéfinition de l'accès aux ressources fiscales. Cette transformation ne relève pas uniquement d'une logique militaire ou administrative. Elle vise à rompre le lien traditionnel entre charisme guerrier, loyauté tribale et légitimité politique, qui avait jusqu'alors limité l'autonomie du pouvoir central. En affaiblissant les médiations tribales, Abbas ouvre un espace nouveau pour l'intégration du religieux comme instrument de légitimation étatique.

C'est dans ce contexte de centralisation autoritaire que le chiisme duodécimain cesse progressivement d'être une ressource idéologique fluctuante pour devenir un cadre normatif structurant. Sous Abbas Ier, les savants issus du Jabal Amil (Liban), d'Irak et d'autres centres du chiisme sont nommés à des fonctions judiciaires, pédagogiques et rituelles, bénéficiant du patronage direct du pouvoir, autrement dit, ils sont intégrés de manière plus systématique dans l'appareil d'État. Cette intégration ne signifie toutefois pas l'autonomisation du clergé, les oulémas demeurent dépendants du chah, tant sur le plan matériel que politique, et leur autorité s'exerce dans les limites fixées par l'État.

L'un des aspects centraux du règne d'Abbas Ier réside dans la formalisation progressive du droit jafarite. Sans constituer un système juridique entièrement homogène, cette codification permet néanmoins de produire une norme identifiable, opposable aux pratiques sunnites environnantes et applicable dans les tribunaux de l'État. Le droit chiite devient ainsi un instrument de gouvernement, servant à encadrer les populations, à réguler les conflits et à renforcer l'autorité du pouvoir central. Dans ce cadre, certains textes commencent à acquérir un statut canonique, il s'agit des recueils composés par les quatre auteurs cités précédemment dans cet essai, dont la diffusion est accrue à partir du milieu du XVIe siècle[58].

Leur circulation dans les bibliothèques savantes et leur enseignement dans les *madrassa* participent à la canonisation pratique de ces recueils, qui deviennent progressivement des références incontournables pour l'application du droit et la structuration doctrinale, indépendamment de la question de leur authenticité historique[59]. L'importance pleine et institutionnelle de ces recueils se consolide surtout plus tard, dans les décennies suivant le règne d'Abbas Ier, avec la montée en puissance de figures telles que Majlisi (voir les pages suivantes).

Parallèlement, le pouvoir safavide encourage et institutionnalise un ensemble de pratiques rituelles présentées dans les sources comme relevant de la tradition chiite, telles que les commémorations d'*Ashūrā*[60], la vénération des imams et la sacralisation de certains espaces. Toutefois, l'existence, la diffusion et la forme de ces pratiques avant le XVIe siècle ne peuvent être établies avec certitude. Les textes qui les évoquent sont connus uniquement par des manuscrits tardifs, souvent copiés plusieurs siècles après les faits supposés, dans des contextes politiques et confessionnels où ces rituels étaient déjà partiellement ou totalement normalisés. Dans ces conditions, il demeure impossible de distinguer, sur une

[58] Sur le plan matérialiste, ces textes posent exactement le même problème épistémologique que les récits hagiographiques ou historiques, ils ne peuvent être utilisés comme preuves directes des pratiques ou doctrines des premiers siècles, mais uniquement comme témoignages de traditions textuelles telles qu'elles existent au moment de leur copie. Voir la section : Une lecture critique des sources imamites, pp. 39-44, de cet essai.

[59] Amin Ehteshami : *The Four Books of Shi'i Hadith: From Inception to Consolidation*, version numérisée, publiée en 2022, consultable sur IxTheo.

[60] Sur *Ashūrā* : le terme désigne le dixième jour du mois de Muharram, date traditionnellement associée à la mort d'al-Husayn à Karbala (680). Les commémorations d'*Ashūrā*, telles qu'elles sont connues aujourd'hui, processions, lamentations publiques, rituels dramatiques, ne sont pas des survivances directes du VIIe siècle, mais le résultat d'une institutionnalisation progressive, particulièrement renforcée sous les Safavides, qui en ont fait un instrument de cohésion politique et d'affirmation identitaire du chiisme duodécimain. Voir aussi la note suivante.

base strictement documentaire, ce qui relèverait de pratiques antérieures effectives et ce qui procèderait d'une reconstruction rétrospective visant à conférer une ancienneté doctrinale à des formes religieuses plus tardives. Ce qui apparaît historiquement observable, en revanche, est la mise en système, la généralisation et l'encadrement de ces pratiques sous l'autorité de l'État safavide, en particulier à partir du règne d'Abbas Ier[61].

Cette normalisation doctrinale s'accompagne d'un contrôle étroit du discours religieux. Le pouvoir safavide favorise certaines interprétations du chiisme duodécimain, tout en marginalisant les formes hétérodoxes, charismatiques et messianiques, notamment celles qui attribuaient au souverain ou à des figures religieuses un rôle salvateur immédiat, qui avaient joué un rôle central lors de la phase de mobilisation initiale sous Ismaïl Ier. Le chiisme promu sous Abbas Ier n'est plus un langage symbolique ouvert, mais un système progressivement discipliné, orienté vers la stabilité sociale et la soumission à l'autorité politique. Cette transformation marque une rupture fondamentale avec les premières décennies du régime safavide.

Les récits chiites postérieurs ont largement présenté le règne d'Abbas Ier comme l'aboutissement naturel et inévitable d'un processus enclenché dès la fondation de la dynastie. Une telle lecture masque cependant le caractère contingent et profondément politique de cette transformation. La stabilisation du chiisme duodécimain sous Abbas Ier ne résulte ni d'une maturation interne de la doctrine ni d'une continuité religieuse ininterrompue, mais d'un choix stratégique du pouvoir, rendu possible par une conjoncture spécifique, celle de la centralisation autoritaire, de l'affaiblissement des forces tribales et de la disponibilité d'un clergé savant importé. Le règne d'Abbas Ier ne doit pas être compris comme l'achèvement d'une trajectoire religieuse préexistante, mais comme le moment où le chiisme duodécimain devient, pour la première fois, un système doctrinal relativement stabilisé parce qu'il est désormais adossé à un État fort. Ce n'est qu'à partir de cette période que les formes religieuses élaborées sous contrôle politique pourront être projetées rétrospectivement sur l'ensemble de l'histoire safavide, donnant naissance au récit d'une orthodoxie chiite originaire et continue.

[61] Les pratiques rituelles associées à la mémoire de Karbala, à la vénération des imams ou à la sacralisation de certains lieux sont fréquemment présentées, dans les récits chiites ultérieurs, comme des éléments continus et anciens de la tradition religieuse. Toutefois, les sources textuelles qui évoquent ces pratiques ne sont connues que par des manuscrits tardifs, copiés plusieurs siècles après les périodes auxquelles elles se réfèrent. Aucun document matériellement contemporain des premiers siècles de l'islam ne permet d'attester de manière directe et indépendante l'existence, la régularité ou la diffusion de ces rituels sous des formes comparables à celles observées à l'époque moderne. Dans ces conditions, les textes médiévaux décrivant des pratiques rituelles doivent être appréhendés non comme des témoignages directs, mais comme des constructions discursives produites dans des contextes politiques et doctrinaux déjà stabilisés. Il demeure dès lors impossible de déterminer avec certitude si les pratiques évoquées reflètent des usages anciens effectifs, des traditions locales limitées, ou des projections rétrospectives destinées à légitimer des formes religieuses ultérieures. Une approche matérialiste impose ainsi de suspendre toute affirmation concernant l'origine de ces pratiques et de se limiter à l'analyse de leur institutionnalisation observable à l'époque safavide, lorsque leur diffusion, leur encadrement et leur fonction politique deviendront historiquement vérifiables.

En somme, derrière la représentation rétrospective d'un chiisme pleinement constitué, le fonctionnement effectif du système religieux sous Abbas Ier révèle un dispositif encore étroitement dépendant du pouvoir monarchique. Le chiisme duodécimain ne dispose alors d'aucun cadre constitutionnel autonome, aucune instance religieuse suprême indépendante n'existe, et les juristes intégrés à l'appareil de l'État ne détiennent aucune souveraineté propre. L'autorité ultime demeure celle du chah, au sein d'un dispositif où le droit jafarite, bien que reconnu et appliqué, fonctionne comme un droit administré, et non comme une source souveraine du pouvoir. Cette configuration repose moins sur une doctrine politique formalisée que sur une pratique implicite du gouvernement ; le pouvoir monarchique décide, le discours savant encadre et légitime, sans théorie chiite achevée de l'exercice du pouvoir en l'absence de l'imam. Le chiisme safavide apparaît ainsi comme un système fonctionnel mais non clos, dont la stabilisation doctrinale demeure inachevée.

Cette situation s'inscrit dans un environnement géopolitique contraignant. La rivalité durable avec l'Empire ottoman confère à la différence confessionnelle une fonction structurante, tandis que les relations pragmatiques entretenues avec l'Europe chrétienne soulignent le caractère avant tout politique de l'affirmation chiite. L'absence d'adhésion massive dans les régions arabes confirme, ainsi, le caractère essentiellement étatique et non universel du chiisme promu sous Abbas Ier.

La mort d'Abbas Ier ne provoque ni rupture doctrinale ni effondrement immédiat du dispositif qu'il a mis en place. Le cadre institutionnel du chiisme d'État demeure opérationnel, les tribunaux continuent de fonctionner, les rituels sont maintenus, les savants occupent leurs positions. Pourtant, un élément se modifie silencieusement : le système perd son moteur politique. Ce qui avait été construit comme un instrument de stabilisation cesse progressivement d'être réinvesti comme projet de gouvernement. Les souverains qui succèdent à Abbas Ier, en particulier Safi Ier puis Abbas II, ne remettent pas en cause l'architecture religieuse héritée. Mais ils ne cherchent pas non plus à en approfondir la cohérence doctrinale ni à en redéfinir les finalités politiques. Le chiisme duodécimain demeure un langage administratif, juridique et rituel, sans devenir un programme idéologique actif. Il fonctionne, mais n'oriente plus. Cette continuité sans transformation produit une première tension ; le système religieux demeure stabilisé, mais il est privé d'une dynamique de refondation.

Dans ce contexte, l'autorité monarchique reste formellement intacte, mais elle gouverne de plus en plus par inertie. Les décisions religieuses sont appliquées sans être repensées, les normes sont respectées sans être débattues, et l'appareil doctrinal commence à se refermer sur lui-même. Le chiisme safavide n'est plus en construction, mais il n'est pas encore figé ; il entre dans une phase intermédiaire, marquée par la répétition plutôt que par l'innovation. Cette situation crée un espace paradoxal ; plus le cadre semble solide, plus son fondement politique ne s'affaiblit. C'est précisément dans cette zone de stagnation que se prépare le déplacement décisif. Tant que le pouvoir monarchique reste actif, le religieux demeure

subordonné. Mais lorsque le politique se retire sans disparaître, le champ religieux se trouve progressivement investi d'une fonction nouvelle, non plus accompagner l'État, mais combler son silence. La transition vers une domination cléricale ne naît donc pas d'une conquête frontale, mais d'un vide.

Fragilisation, normativité religieuse et désarroi perse

Le règne de Chah Sulayman (r. 1664-1694) marque moins une rupture brutale qu'un déplacement profond de l'équilibre du pouvoir. Dans le prolongement des dynamiques enclenchées après Abbas Ier, là où les souverains précédents avaient conservé, même de manière limitée, une présence politique active et un contrôle sur la production idéologique, Sulayman se retire progressivement des affaires de la gouvernance. Ce retrait n'abolit pas l'autorité monarchique, mais en transforme la fonction ; le pouvoir cesse d'orienter la société et se contente de sanctionner les pratiques ou décisions déjà établies. L'État subsiste, mais gouverne de plus en plus par délégation et par routine, ce qui modifie en profondeur la répartition des rôles au sein de l'ordre safavide, laissant le champ libre aux acteurs religieux et administratifs. Son successeur, son fils Chah Sultan Husayn (r. 1694-1727), apparaît encore plus détaché des affaires du pays. Ce retrait s'accentue et se systématise. Il délègue largement le contrôle de la vie religieuse et sociale au clergé, sans pour autant transférer une souveraineté formelle, créant ainsi une dissociation durable entre autorité politique et gestion normative, ouvrant ainsi une opportunité unique à des figures telles que Muhammad Baqir al-Majlisi pour consolider une autorité doctrinale et normative autonome.

Ce désengagement progressif ne reste pas sans effets structurels. Le cadre doctrinal hérité d'Abbas Ier, jusque-là administré par le politique, devient un espace disponible. Le religieux n'est pas encore souverain, mais il n'est plus strictement encadré. Autrement dit, la norme religieuse, privée d'un arbitre politique fort, commence à se durcir en se fixant sur ses formes les plus stabilisées. Il ne s'agit pas d'une radicalisation imposée par le sommet de l'État, mais d'un processus de normalisation interne, motorisé par l'absence de contradiction institutionnelle et par l'absence de contradiction et par la recherche d'une stabilité symbolique dans un contexte de pouvoir affaibli. C'est dans cet interstice, laissé vacant par le retrait du politique que se reconfigure le champ religieux safavide.

Dans ce contexte précis, la figure de Muhammad Baqir al-Majlisi acquiert une importance croissante. Il n'est ni un imam au sens chiite du terme, ni un fondateur de doctrine, ni le détenteur d'une autorité religieuse transcendante. Il appartient à la catégorie des savants religieux (*oulama*), formés dans l'étude des traditions attribuées aux imams du chiisme

duodécimain, du droit jafarite et de la théologie[62]. Son rôle doit donc être compris non comme une rupture, mais comme une cristallisation de dynamiques déjà à l'œuvre. Son ascension ne repose ni sur une revendication messianique ni sur un charisme personnel, mais sur des conditions historiques concrètes, notamment un appareil monarchique en retrait, une institution religieuse encore inachevée, et une demande croissante de normes stabilisatrices.

Cette ascension ne saurait toutefois être interprétée comme spontanée. Majlisi est issu d'un milieu savant déjà intégré à l'appareil safavide, son père, Muhammad Taqi al-Majlisi, occupait une position reconnue, garantissant un accès précoce aux réseaux de patronage et de légitimation. À cela s'ajoute un facteur géographique et politique décisif, son implantation à Ispahan, capitale impériale et centre administratif du royaume, lui confère un avantage structurel décisif dans un champ religieux fortement concurrentiel. L'absence d'une institution religieuse centrale autonome n'ouvre pas un espace égalitaire ; au contraire, elle intensifie la compétition et favorise les acteurs disposant déjà de capitaux sociaux, politiques et symboliques.

C'est précisément ici que s'opère l'articulation décisive entre trajectoire individuelle et structure politique. L'élément décisif réside dans l'alignement de cette trajectoire avec les besoins implicites du régime safavide tardif. À mesure que le pouvoir monarchique cesse d'assurer pleinement la production idéologique de l'ordre, le religieux est appelé à combler ce vide. Majlisi, pleinement conscient de ces possibilités, profite de sa position, de sa connaissance des textes et de l'accès aux réseaux de pouvoir pour asseoir son autorité. Il propose un chiisme immédiatement opérationnel, normatif, facilement mobilisable par l'État, orienté vers la discipline sociale et l'obéissance.

Dans cette logique, sa nomination au poste de *shaykh al-islam* d'Ispahan, sous Chah Sulayman puis Chah Husayn, n'est pas le fruit d'une reconnaissance de sa religiosité, mais bien de son influence sur la cour et de sa capacité à produire un ordre doctrinal utilisable par le pouvoir central.

Toutefois, cette opération normative suppose toutefois des supports de référence stabilisés. C'est à ce niveau qu'intervient un autre levier essentiel de l'influence de Majlisi, c'est son rôle dans la diffusion et la fixation des recueils des quatre auteurs du chiisme duodécimain. Sous son impulsion, ces recueils acquièrent une centralité nouvelle dans l'enseignement

[62] Dans le cadre du chiisme duodécimain, le terme *hadīth* ne désigne pas prioritairement les traditions attribuées au Prophète telles qu'elles sont canonisées dans le sunnisme classique, mais les paroles, actes et enseignements attribués aux imams, descendants d'Ali. Ces traditions constituent la principale source normative du chiisme, l'imam étant tenu pour infaillible (*maʿṣūm*) et détenteur d'une autorité religieuse équivalente, voire supérieure dans la pratique, à celle du Prophète. Les corpus mobilisés à l'époque safavide reposent sur des textes dont les originaux sont perdus et qui ne sont connus qu'à travers des copies tardives, souvent postérieures de plusieurs siècles aux figures auxquelles les traditions sont attribuées. Leur transmission relève de chaînes internes au chiisme et ne fait pas l'objet d'une vérification historique ou philologique au sens moderne. L'usage de ces traditions sous les Safavides, et plus encore dans l'œuvre de Muhammad Baqir al-Majlisi, ne vise donc pas à établir une authenticité historique, mais à produire un corpus normatif cohérent, distinct du sunnisme, administrable par l'État et apte à encadrer les pratiques religieuses et sociales.

religieux, la prédication et l'argumentation juridique. Leur usage répété, leur citation systématique et leur intégration dans les pratiques savantes contribuent à leur canonisation fonctionnelle, non comme corpus historiquement établi, mais comme références normatives opératoires. Cette normativité produit alors un effet ambivalent. Elle stabilise la société, mais en même temps désactive la légitimité pratique du pouvoir monarchique ; les Perses, disciplinés par la norme, n'ont plus besoin d'un État actif pour guider leur vie quotidienne et leur comportement social. La religion devient une autorité symbolique autonome, capable de réguler les comportements et de maintenir l'ordre social, sans toutefois générer d'attachement politique ou de réflexe de défense du trône.

Il faut dès lors comprendre l'action de Majlisi dans cette perspective fonctionnelle. Il n'agit pas comme un historien critique des traditions, mais comme un organisateur de la norme religieuse. Par la sélection, la compilation et la hiérarchisation de matériaux traditionnels chiites, notamment dans son ouvrage *Bihar al-Anwar* (l'océan des lumières) il stabilise un ensemble doctrinal compatible avec les besoins d'un État en retrait. Les recueils sources deviennent ainsi des instruments d'un présent politique, des références enseignables, invocables et juridiquement mobilisables dans un chiisme désormais administré.

Dans cette perspective, Majlisi ne doit donc pas être interprété comme le «sauveteur» du chiisme safavide. Sa montée en puissance n'est pas le résultat d'une mission religieuse transcendante, mais le symptôme d'un déséquilibre structurel, plus le pouvoir politique se retire, plus la norme religieuse devient autonome dans la pratique et se substitue à l'arbitrage monarchique. La fixation doctrinale qu'il opère fournit au régime une stabilité symbolique immédiate et crée un ordre utilisable par l'État, mais au prix d'une fermeture idéologique, d'une exclusion des pratiques concurrentes et d'une rigidité qui limite l'adaptabilité du système. Le moment de la consolidation doctrinale maximale coïncide ainsi avec la fragilisation extrême de l'appareil d'État.

A ces reconfigurations politico-religieuses s'ajoutent des transformations sociales profondes. Les grandes villes safavides, et en particulier Ispahan, attirent de nombreux paysans déracinés et des populations non persanes. Les solidarités locales traditionnelles, fondées sur la mémoire historique et les liens territoriaux, se diluent. Les Perses se retrouvent dans un environnement socialement hétérogène, où le lien entre identité ethnique et appartenance politique est affaibli. La société continue de fonctionner, mais la référence à la monarchie devient périphérique, non pas par rejet, mais par désintérêt et désorientation symbolique.

Ce phénomène social se double d'une crise d'identité plus profonde. Le chiisme normatif impose une appartenance religieuse qui ignore l'ethnicité et neutralise les héritages culturels perses. Les Perses se retrouvent ainsi déchirés entre deux héritages, celui de la grande civilisation sassanide, fondée sur l'histoire, la langue et la culture, et celui de la religion normée et centralisée, importée et instrumentalisée par la dynastie. La question

implicite devient alors existentielle : suis-je l'héritier d'une grande civilisation ou le sujet d'une norme religieuse imposée ? Cette difficulté à situer son identité culturelle et religieuse produit un désarroi silencieux, qui se traduit par un éloignement existentiel de la monarchie.

Au terme de ce processus, l'effet combiné du retrait politique, de la normativité religieuse, de l'urbanisation et de la crise identitaire crée une population disciplinée mais désorientée. Les Perses continuent à respecter les règles et à suivre les pratiques religieuses, mais ils n'ont plus ni l'investissement affectif ni le sens de l'appartenance nécessaire pour défendre activement la monarchie. Ce désengagement ne relève pas de l'opposition sociale ou politique, mais d'un retrait symbolique et existentiel, car l'État est perçu comme extérieur à la vie quotidienne et à l'identité personnelle.

Cette fragilisation doit être comprise dans toute sa spécificité. Elle ne correspond ni à une opposition interne organisée ni à une contestation idéologique explicite, mais elle s'accompagne d'une fragmentation silencieuse des formes d'appartenance au sein des populations perses. La société ne se divise pas en camps politiques antagonistes, mais en registres d'adhésion concurrents. L'un de ces registres, de plus en plus structuré, est celui du chiisme doctrinal normatif, porté par le clergé et les institutions religieuses. Or, ce pôle doctrinal, bien qu'hégémonique sur le plan symbolique et normatif, ne constitue pas un socle de loyauté monarchique. Il produit de la discipline, de la conformité et de l'ordre social, mais pas d'attachement politique. À côté de lui subsistent d'autres formes d'appartenance, culturelles, historiques ou simplement pratiques, qui ne s'opposent pas à la norme religieuse, mais qui ne s'y reconnaissent pas pleinement.

Cette pluralité silencieuse, en l'absence de conflit ouvert, dissout progressivement l'unité symbolique nécessaire à la défense de la monarchie. L'État ne fait plus l'objet d'une adhésion partagée ; il devient un cadre extérieur, toléré mais non investi, dans une société désormais régulée par des normes qui lui sont partiellement autonomes.

La chute des Safavides : quand le normatif survit au politique

La chute de la dynastie safavide au début du XVIIIe siècle ne peut être comprise comme une simple défaite militaire face aux Afghans sunnites. Elle constitue l'aboutissement logique du processus de fragilisation interne analysé précédemment. Ce déséquilibre structurel, amorcé dès la fin du règne d'Abbas Ier, accentué sous Chah Sulayman et Chah Husayn, et pleinement visible avec l'apparition de Majlisi, a progressivement vidé l'État de sa capacité d'orientation politique et de mobilisation symbolique. Lorsque les soulèvements afghans issus des régions orientales atteignent le cœur du pouvoir safavide, ils ne provoquent pas l'effondrement, ils révèlent une décomposition déjà avancée.

Dans ce contexte, les populations perses ne constituent pas un front de résistance organisé. Cette passivité apparente ne doit cependant pas être interprétée comme une absence de références religieuses à la résistance ou au sacrifice. Le chiisme duodécimain valorise en effet une mémoire du martyre, incarnée par les figures d'Ali, d'al-Husayn et des imams persécutés, dont la mort exemplaire est présentée comme un modèle éthique. Mais ce modèle, tel qu'il est stabilisé dans le chiisme normatif safavide tardif, relève davantage de la commémoration morale que de la mobilisation politique.

Le martyre n'y fonde pas une obligation de défendre l'État existant, mais une disposition à endurer l'injustice, à préserver la foi et à accepter l'épreuve. Privée de la présence d'un imam légitime et d'un appel religieux explicite à l'action politique, cette éthique du sacrifice se trouve ritualisée et intériorisée plutôt que transformée en résistance collective. Disciplinées par la norme religieuse, mais désorientées sur le plan symbolique, les populations perses disposent ainsi d'un imaginaire du martyre sans traduction politique opératoire.

Ce qui fait défaut n'est donc ni l'adhésion doctrinale, ni la familiarité avec les récits du martyre et de la souffrance juste, mais le lien entre ces références symboliques et la défense concrète de la monarchie, laquelle n'est jamais pleinement sacralisée comme autorité religieuse légitime. L'adhésion normative ne se convertit pas en mobilisation politique ; elle demeure un registre d'intériorisation individuelle et de conformité sociale, insuffisant pour soutenir un État confronté à une crise militaire et institutionnelle majeure.

Les soulèvements afghans ne surgissent pas non plus dans un vide idéologique. Ils prennent forme dans des zones périphériques où l'intégration safavide est demeurée fragile, en particulier dans des régions majoritairement sunnites, soumises à une domination confessionnelle et administrative jamais pleinement intériorisée. Dans ces espaces, le chiisme d'État ne fonctionne plus comme un principe d'intégration, mais comme un marqueur d'exclusion. Devenu rigide et normatif, il sert davantage à distinguer et à contrôler qu'à produire de l'adhésion. Là où il ne peut être imposé efficacement, il suscite des résistances ouvertes ; là où il est accepté formellement, il engendre une indifférence politique profonde et durable.

L'entrée des Afghans à Ispahan en 1722 ne marque donc pas seulement une victoire militaire spectaculaire ; elle consacre l'effondrement complet de l'ordre politique safavide. L'armée est désorganisée, les élites fragmentées, et le pouvoir central incapable de mobiliser une légitimité suffisante pour défendre la capitale. Le religieux, désormais central dans la production de la norme sociale, ne peut suppléer à l'effondrement des structures politiques et militaires. Le chiisme institutionnalisé survit à l'État, mais il ne peut le sauver.

Ce moment met au jour une contradiction fondamentale du projet safavide tardif. Le processus de consolidation doctrinale atteint son point culminant précisément au moment où l'appareil d'État se trouve le plus affaibli. La fixation normative, censée garantir la

stabilité, flexibilise le système et réduit sa capacité d'adaptation face aux crises. Le religieux, devenu central par défaut, n'est plus un auxiliaire du pouvoir, mais le symptôme visible et institutionnalisé de son retrait. Ce qui avait permis à l'État de fonctionner sans mobilisation politique active en période de relative stabilité devient, en situation de crise, un facteur de paralysie collective.

Les croyants chiites de cette période connaissent bien les figures du passé, en particulier celles du martyr, qui continuent d'être intensément vénérées, mais elles ne renvoient plus à une situation présente identifiable. Les populations savent qui a souffert, qui a été injustement tué, pourquoi ces figures sont saintes ; mais elles ne savent plus où se situe l'injustice dans le présent, quel combat peut être jugé légitime, ni quelle autorité mérite encore d'être défendue ou contestée. Le martyre, qui suppose normalement un ennemi, une injustice identifiable, une situation de rupture, et une décision collective possible, est vidé de sa fonction collective. Il est progressivement moralisé, intériorisé, dépolitisé pour devenir un modèle individuel de patience, un schéma de souffrance silencieuse, une éthique de l'endurance, plutôt qu'un appel à l'action. Le chiisme ne fournit plus un principe d'orientation historique, mais seulement une manière de se tenir face à l'épreuve.

La chute des Safavides ne signe pourtant pas la disparition du chiisme d'État. Elle en révèle au contraire le degré avancé d'autonomisation. Le cadre doctrinal, les pratiques normées et les références stabilisées continuent de structurer les sociétés iraniennes et chiites bien au-delà de 1722. Le paradoxe est frappant, la norme survit à l'autorité politique qui l'a produite, et s'installe durablement comme principe d'organisation sociale. Cet héritage, à la fois puissant et ambigu, constitue l'un des legs structurels les plus durables de l'expérience safavide.

Contexte historique et recomposition du pouvoir de l'après-Safavides

L'effondrement de l'ordre safavide en 1722 ouvre une période de profonde recomposition politique en Perse, marquée non seulement par la désagrégation durable de l'État central, mais aussi par l'exposition immédiate du territoire à des interventions extérieures. La prise d'Ispahan par les Afghans sunnites met fin à plus de deux siècles de monarchie chiite institutionnalisée, sans pour autant provoquer l'effondrement du chiisme lui-même. Privé de pouvoir central effectif, l'espace persan devient alors un champ de rivalités, l'Empire ottoman progresse à l'ouest, tandis que la Russie s'empare de plusieurs régions du littoral caspien. Ce sont les structures politiques qui s'écroulent ; les structures religieuses, elles, demeurent opérationnelles.

C'est dans ce contexte de fragmentation interne et de pression étrangère, après la phase de désordre consécutive à l'effondrement safavide, à la domination afghane et aux occupations

ottomane et russe, que s'impose progressivement Nader Chah Afshar (r. 1736–1747), fondateur de la dynastie afsharide. Il n'émerge pas comme héritier d'un État intact, mais comme chef militaire chargé de reconquérir un territoire disloqué et de restaurer une souveraineté minimale. Issu des confédérations turco-afshar, Nader Chah ne s'inscrit ni dans l'imaginaire monarchique perse traditionnel, ni dans l'héritage idéologique chiite des Safavides.

Son rapport au chiisme est strictement pragmatique. Dans le but de stabiliser un empire fragile et de neutraliser l'antagonisme structurel avec l'Empire ottoman sunnite, il tente de désactiver la fonction politique du chiisme duodécimain en proposant sa reconnaissance comme simple école juridique, le *madhhab jafari*, intégrée au sunnisme[63]. Cette initiative ne vise pas une réforme doctrinale, mais une redéfinition du statut du chiisme ; d'idéologie étatique souveraine, il deviendrait une norme juridique parmi d'autres, dépourvue de centralité politique.

L'échec de ce projet est révélateur. Il montre qu'après les Safavides, le chiisme ne peut plus être redéfini par décret monarchique. Déjà enraciné socialement, structuré institutionnellement et investi symboliquement par les populations, il échappe désormais à toute refondation autoritaire. Nader Chah peut suspendre l'État chiite, mais non dissoudre le champ chiite lui-même, qui survit à la monarchie et conditionne durablement l'après-Safavides.

A la mort de Nader Chah, l'ordre afsharide se désagrège rapidement, victime de sa militarisation excessive, de l'absence de légitimité dynastique et d'un pouvoir fondé presque exclusivement sur la contrainte. Cette instabilité prolongée ouvre la voie à l'émergence progressive d'une nouvelle dynastie d'origine turcomane, qui s'impose durablement à partir de 1796 avec Agha Mohammad Khan Qadjar. Bien que turcomane, cette dynastie Qadjar établit son autorité sur le territoire central et occidental correspondant à l'ancien empire safavide, en adoptant ses institutions administratives, ses pratiques de cour et le chiisme duodécimain comme religion d'État. En ce sens, elle restaure une monarchie centralisée dans le modèle safavide, sans pour autant changer son identité ethnique ; les Qadjar demeurent turcomans, mais règnent dans un cadre politique et culturel largement persan.

Sous les Qadjar, le rapport entre pouvoir politique et autorité religieuse connaît une inversion structurelle durable. Là où les Safavides avaient construit un chiisme d'État étroitement encadré, financé et orienté par la monarchie, les Qadjar héritent d'un champ

[63] Chez les sunnites il y a quatre écoles juridiques (en arabe pluriel - *madhahib*, singlier - *madhab*) agrées par les *Oulamas* (les savants). Une école (ou un *madhab*) est une tendance juridique adoptée pour l'interprétation des droits islamiques (lois *charaïques*) et la méthode que suit le savant (en arabe : *moujtahid ou alim*) dans la déduction et l'argumentation. Les fondements de ces quatre écoles se différentient selon la méthode adoptée par son fondateur dans l'effort de réflexion (l'*ijtihad*) et dans la déduction des lois ou des prescriptions à partir du Coran et de la Sunna. Ces quatre écoles sont : l'école Hanafite, fondée par Abou Hanifa Annuman (699-767), l'école Malékite, fondée par Malek Ibn Anass (711-795), l'école Chaféite, fondée par Mohammed Ben Idriss Achaféi (767-820) et l'école Hanbalite, fondée par Ahmad Ibn Hanbal (780-855) considéré par un grand nombre d'ouléma comme un traditionaliste plutôt qu'un juriste.

religieux déjà partiellement autonomisé, profondément enraciné dans les sociétés urbaines chiites et juridiquement structuré par des réseaux savants indépendants.

Dans les régions à majorité chiite, les juristes tirent leur légitimité de la reconnaissance volontaire des fidèles, fondée sur leur maîtrise du *fiqh*[64], leur capacité à produire la norme juridique et leur réputation morale. Cette autorité repose donc sur un consensus social et sur l'adhésion des populations qui choisissent librement de se référer à eux pour la vie religieuse et juridique quotidienne.

Cependant, cette reconnaissance n'était pas universelle. Dans les territoires sunnites, chrétiens ou autres minorités religieuses placés sous domination qadjare, l'autorité chiite restait limitée ou circonstancielle, elle s'appliquait principalement aux populations chiites locales et ne pouvait s'imposer aux autres communautés. Dans ces contextes, l'influence des juristes dépendait davantage des structures étatiques et de la présence militaire du gouvernement, plutôt que d'une adhésion sociale spontanée.

Cette autonomie n'est pas seulement doctrinale, mais aussi matérielle et institutionnelle. Dans les régions à majorité chiite, les réseaux religieux disposent de ressources propres, impôts religieux (notamment le *khoms*)[65], fondations pieuses (*waqf*), dons privés, revenus de l'enseignement et de l'arbitrage juridique, qui leur permettent de financer leurs écoles, leurs tribunaux et leurs activités sans dépendre du trésor public. Ils assurent ainsi des fonctions essentielles de régulation sociale et juridique, souvent plus efficacement que l'État lui-même, dont la présence demeure intermittente, fragile et inégalement territorialisée. Une part croissante des ressources symboliques et financières qui relevaient autrefois du pouvoir monarchique se trouve ainsi redirigée vers le champ religieux.

Dans les territoires sunnites, chrétiens ou autres minorités, cette autonomie matérielle est beaucoup plus limitée, les juristes chiites ne peuvent y percevoir ni *khoms* ni *waqf* de manière significative, et leur influence reste circonscrite aux communautés chiites locales. Leur pouvoir économique et institutionnel dépend donc du contexte régional et de la densité de la population chiite.

Les souverains qadjars se présentent comme protecteurs du chiisme duodécimain, mais cette posture relève moins d'un pouvoir doctrinal effectif que d'une stratégie de légitimation et de contrôle. Incapables d'orienter directement la doctrine ou de diriger les institutions religieuses, ils laissent les juristes chiites gérer certaines affaires juridiques et sociales, ce qui leur permet de bénéficier du soutien du réseau religieux et d'assurer la loyauté des populations chiites.

[64] Le *fiqh,* littéralement signifie «compréhension», est l'interprétation temporelle des règles de la loi islamique (la charia, traduit aussi par droit musulman), par simplification, c'est la jurisprudence islamique. Le savant en matière de *fiqh*, se nomme *Faqih* (juriste).

[65] *Khoms* : un impôt religieux chiite correspondant à un cinquième (20 %) des revenus annuels excédentaires, destiné à financer les oulémas et les œuvres pieuses.

Cette tactique renforce leur autorité, en reconnaissant et en tolérant l'autonomie des juristes ; les Qadjar consolident leur position et obtiennent le soutien du réseau religieux, ce qui contribue à maintenir la stabilité sociale, tout en conservant pleinement le contrôle des fonctions militaires et administratives fondamentales.

Le déplacement partiel du rapport de force ne signifie toutefois ni la disparition de l'État ni sa soumission complète au clergé. Il traduit plutôt une fragmentation stratégique des fonctions de souveraineté, l'État conserve les prérogatives militaires, diplomatiques et fiscales, il lève l'impôt, mène les guerres, signe les traités, mais délègue progressivement certaines fonctions normatives et juridiques aux juristes chiites, tout en s'assurant que cette délégation sert sa propre légitimité et le contrôle social.

C'est dans ce contexte, au tournant de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle, que s'impose progressivement une nouvelle forme d'autorité religieuse supérieure, indépendante du pouvoir monarchique, la haute autorité juridico-religieuse chiite, connue sous le nom de *marjaʿ al-taqlīd* (source de l'imitation)[66]. Cette figure ne naît ni d'un décret étatique ni d'une réforme centralisée, mais d'une transformation interne du champ savant chiite.

Après la disparition de l'État safavide, aucun pouvoir politique n'est en mesure d'arbitrer définitivement les débats doctrinaux ou juridiques. Dans ce vide institutionnel, les juristes les plus compétents, par leur maîtrise du *fiqh*, leur capacité d'*ijtihad* et leur réputation morale, deviennent progressivement des pôles d'autorité transrégionaux.

La reconnaissance d'un *marjaʿ* repose sur le consensus des fidèles et des réseaux savants chiites, et non sur une désignation étatique. Certaines puissances étrangères, notamment les Britanniques, pouvaient toutefois estimer qu'une figure religieuse particulière servait mieux leurs intérêts et chercher à la soutenir indirectement, par des protections, des facilités de déplacement ou un accès privilégié à certaines régions.

Leur influence ne se limitait pas à ces appuis discrets ; elle pouvait également s'exercer à travers certains milieux sociaux sensibles à leurs réseaux, ou par des formes de publicité et de propagande soigneusement calibrées. Un tel soutien renforçait parfois l'autorité pratique d'un marjaʿ, sans pour autant fonder sa légitimité, qui demeurait ancrée dans la compétence religieuse et la reconnaissance sociale.

Les premiers jalons de cette nouvelle configuration sont posés à la fin du XVIIIe siècle par Aqa Muhammad Baqir Behbahani, juriste d'origine persane, formé à Ispahan et actif principalement à Karbala. Behbahani ne constitue pas encore un *marjaʿ al-taqlīd* au sens

[66] Le terme *marjaʿ*, dans le sens moderne de *marjaʿ al-taqlīd* (« source d'imitation »), est une notion tardive de l'autorité chiite. Bien que dérivé d'une racine classique signifiant «se référer à», son usage comme titre institutionnel ne se stabilise qu'au XIXe siècle, avec la concentration des autorités savantes à Najaf et Karbala et la formalisation de l'*ijtihad*. Les périodes antérieures ne connaissent pas cette forme centralisée d'autorité, et l'emploi rétrospectif du terme relève d'un anachronisme historiographique. Le *marjaʿ* doit ainsi être compris comme le produit d'une institutionnalisation récente du champ doctrinal chiite, plutôt qu'un titre ancien de la tradition.

institutionnalisé du XIXe siècle, mais il joue un rôle décisif dans la victoire des *usūlī-s*[67] sur les *akhbārī-s*[68] et dans l'affirmation de la hiérarchie savante fondée sur l'*ijtihad*.

La cristallisation effective de la *marjaʿiyya*[69] intervient au début du XIXe siècle avec des juristes tels que Shaykh Jafar Kashif al-Ghitāʾ et Muhammad Hasan al-Najafi, tous deux d'origine arabe et établis à Najaf, puis avec Shaykh Murtada al-Ansārī, juriste arabe originaire d'Arabestan (Khuzestan). Ces premières figures de la haute autorité chiite ne relèvent pas d'une seule aire culturelle et exercent leur autorité depuis des centres religieux situés en dehors du contrôle direct du pouvoir qadjar, ce qui contribue à la dimension transrégionale et non étatique de la *marjaʿiyya* naissante.

Cette transformation ne correspond donc pas à l'apparition d'une autorité religieuse pleinement autonome au sens strict. La *marjaʿiyya* se construit dans un espace de tensions, de dépendances et d'intérêts croisés, impliquant l'État qadjar, les élites locales, les réseaux marchands, les fondations pieuses et, ponctuellement, des puissances étrangères. Si la légitimité doctrinale du *marjaʿ* repose sur la compétence savante et la reconnaissance des fidèles, son influence concrète dépend de conditions matérielles, politiques et géopolitiques qui limitent son autonomie réelle. La *marjaʿiyya* apparaît ainsi moins comme une autorité souveraine indépendante que comme une forme de pouvoir religieux structuré, relativement autonome, mais toujours inscrit dans des rapports de force historiques précis.

[67] *Usūlī-s* : juristes chiites adoptant l'approche de l'*ijtihad* pour interpréter le droit, privilégiant les principes fondamentaux (*usūl*) du *fiqh*.

[68] *Akhbārī-s* : juristes chiites se référant strictement aux traditions et rapports rapportés (*akhbār*) du Prophète et des Imams, rejetant l'*ijtihad*. Voir les notes 20 et 21.

[69] Le terme *marjaʿiyya* désigne l'institution de l'autorité suprême dans le chiisme, mais son usage dans ce sens est tardif : il ne se stabilise qu'au XIXe siècle, avec la centralisation des grands mujtahid-s à Najaf et Karbala. Employer *marjaʿiyya* pour des périodes antérieures relève d'un anachronisme, cette forme d'autorité n'étant pas encore institutionnalisée.

Déconstruction IV

La systématisation du doctrinal chiite

Érosion structurelle du pouvoir qadjar (env. 1848–1925)

À partir du milieu du XIXe siècle, le pouvoir qadjar connaît une érosion progressive mais continue de ses capacités réelles de gouvernement. Cette fragilisation ne résulte pas d'un effondrement soudain, mais de l'articulation durable entre des facteurs internes et externes. Sur le plan interne, l'État demeure structurellement incapable de centraliser la fiscalité, de stabiliser ses ressources financières et d'imposer une administration uniforme, en raison de l'absence d'un appareil bureaucratique institutionnalisé, de la dépendance envers des gouverneurs et des notables locaux, ainsi que de la faiblesse de ses moyens coercitifs et militaires. Cette fragilité interne accroît sa vulnérabilité face aux pressions des puissances impériales, dont les interventions économiques et diplomatiques réduisent encore sa marge de manœuvre.

Face à l'incapacité croissante de l'État qadjar à assurer ses fonctions fondamentales, les réseaux religieux chiites investissent durablement les espaces laissés vacants, non comme substitut provisoire à l'État, mais comme forme alternative de régulation sociale appelée à se pérenniser. Cette occupation ne relève pas nécessairement d'une stratégie politique concertée, mais elle produit des effets structurels de long terme. En assurant des fonctions de médiation, de régulation et de protection sociale en dehors de l'appareil étatique, ces réseaux contribuent à normaliser l'idée d'un ordre social fonctionnant partiellement sans l'État. À mesure que l'autorité centrale se fragilise, les institutions religieuses deviennent des pôles de stabilité, de justice et de redistribution, capables d'offrir ce que l'État ne garantit plus, en particulier l'arbitrage des conflits, l'assistance aux pauvres, l'encadrement moral, la continuité institutionnelle.

C'est dans ce contexte de vacance étatique que s'opère un mouvement décisif, la concentration progressive des *marjaʿs* à Najaf et Karbala (en Irak). Jusqu'alors dispersée, l'autorité savante se fixe durablement dans ces deux villes, qui deviennent les centres de gravité du chiisme moderne. Cette concentration n'est pas seulement géographique ; elle entraîne une stabilisation des formes d'enseignement, une hiérarchisation des maîtres, une continuité des cursus et une structuration des réseaux de financement. Les étudiants perses et d'autres ethnies affluent vers l'Irak, les marchands du bazar financent les cercles d'étude, les *waqf* assurent la pérennité matérielle des écoles, et les grandes familles religieuses tissent des liens transnationaux entre les deux rives du Tigre et des régions sous domination qadjare.

C'est précisément à ce moment, fin XIXe début XXe siècle, que l'on voit apparaître, par nécessité descriptive, l'usage du mot *hawza* dans son sens institutionnel moderne. Le terme, absent des dictionnaires classiques et inconnu des lexiques médiévaux[70], devient nécessaire pour désigner un ensemble désormais cohérent, un espace d'enseignement structuré, doté d'une hiérarchie savante, d'un cursus identifiable et de réseaux transnationaux de financement et de diffusion. Autrement dit, la *hawza* n'est pas un héritage ancien du chiisme, mais le produit d'une institutionnalisation tardive, rendue possible par l'effondrement progressif de l'État qadjar et par la centralisation doctrinale autour de Najaf et Karbala.

Cette stabilisation institutionnelle transforme profondément le champ religieux. Les *marjaʿs* acquièrent une autorité plus continue, les étudiants se forment dans des cadres plus homogènes, les textes circulent plus largement, et les réseaux de sociabilité religieuse deviennent plus denses. Le chiisme cesse d'être un ensemble de cercles dispersés pour devenir un système doctrinal en voie de consolidation, capable de fonctionner indépendamment d'un État faible et de s'étendre au-delà des frontières politiques. Ce processus constitue un facteur décisif dans la diffusion, la standardisation et la reproduction des doctrines et des pratiques chiites.

Dans un registre différent, cette même période est marquée par la volonté explicite des grandes puissances, britanniques, russes, françaises, et dans une moindre mesure d'autres acteurs européens, d'étendre leur domination politique, économique et stratégique sur l'ensemble du Moyen-Orient, de l'Asie et de l'Afrique. La Perse occupe dans ce dispositif une position particulière, elle n'est ni colonie formelle, ni État pleinement souverain, mais espace tampon stratégique entre empires rivaux, notamment entre la Russie tsariste et le Royaume-Uni dans le cadre du «Grand Jeu». Les interventions étrangères ne se limitent pas à des épisodes ponctuels de pression diplomatique, mais s'inscrivent dans une logique structurelle de subordination indirecte. Traités inégaux, concessions économiques de longue durée, contrôle partiel des flux commerciaux, endettement financier, interventions militaires limitées et arbitrages diplomatiques imposés contribuent à neutraliser toute tentative de consolidation souveraine durable. Dans cette configuration, l'État qadjar ne fonctionne plus comme un centre autonome de décision, mais comme un espace de médiation contrainte entre intérêts impériaux concurrents, ajustant ses politiques en fonction d'équilibres extérieurs qu'il ne maîtrise pas.

[70] Le terme *Hawza*, aujourd'hui utilisé pour désigner les centres d'enseignement chiites, n'appartient pas au lexique religieux classique : il est absent des grands dictionnaires arabes anciens tels que *Lisān al-ʿArab* ou *Tāj al-ʿArūs*. Son usage institutionnel est tardif et semble apparaître à la fin de l'époque qadjare, lorsque les *marjaʿs* se concentrent durablement à Najaf et Karbala et que l'enseignement chiite se stabilise sous une forme plus structurée. L'emploi rétrospectif du mot pour des périodes antérieures relève donc d'un anachronisme historiographique, les acteurs d'autrefois utilisant plutôt madrasah, majlis, halaqa ou dars pour désigner les lieux d'étude. Le concept moderne de *Hawza* reflète ainsi une institutionnalisation récente du champ doctrinal chiite, et non un héritage terminologique ancien.

Cette situation n'est ni accidentelle ni propre à la Perse, elle s'inscrit dans un processus plus large de démantèlement ou de mise sous tutelle des formations politiques non européennes, dont l'Empire ottoman constitue un autre exemple central. L'affaiblissement progressif des structures étatiques locales, la fragmentation des autorités politiques et l'incapacité du pouvoir central à imposer durablement une souveraineté territoriale cohérente favorisent la montée en puissance d'acteurs intermédiaires, religieux, marchands et notables urbains, appelés à combler les vides laissés par l'État. Parmi eux, les réseaux religieux chiites occupent une position singulière, en raison de leur capacité à produire de la norme, à encadrer moralement les comportements et à structurer des formes de loyauté sociale indépendantes de l'appareil étatique. Sans constituer des instruments directs de domination impériale, ces réseaux deviennent objectivement compatibles avec les logiques de subordination indirecte poursuivies par les puissances étrangères. Leur autorité repose sur des mécanismes transversaux, une légitimité doctrinale, des ressources financières autonomes, une implantation sociale locale, qui contournent l'État plutôt qu'ils ne le renforcent. En assumant des fonctions de médiation sociale, d'arbitrage juridique et de régulation morale, ils contribuent à stabiliser l'ordre social sans nécessiter la reconstruction d'un pouvoir central fort, condition pourtant indispensable à toute résistance étatique durable à l'ingérence extérieure.

Cette configuration confère aux autorités religieuses un pouvoir moral décisif ; ces dernières peuvent légitimer ou délégitimer certaines politiques, canaliser la contestation, ou en reformuler les termes dans un registre éthique et religieux plutôt que politique. Ce déplacement de la conflictualité ne supprime pas l'émergence d'une opposition à la souveraineté étatique, mais tend à la dissimuler, à la rendre indirecte, différée ou socialement inavouable. Les tensions politiques ne disparaissent pas ; elles se déplacent vers des formes d'expression moins visibles, parfois clandestines, qui retardent leur cristallisation en projet politique structuré. Ainsi, même lorsque l'action des réseaux religieux se présente comme protectrice des populations face aux abus du pouvoir ou aux intrusions étrangères, elle tend à produire un effet paradoxal, celui de la stabilisation d'un ordre fragmenté dans lequel l'État demeure durablement affaibli, et donc incapable de se constituer en acteur autonome face aux puissances impériales.

De ce fait, l'État ne fonctionne plus comme un centre souverain de formulation des intérêts collectifs, mais comme une instance de gestion contrainte de rapports de force extérieurs concurrents. L'autorité politique se trouve ainsi prise dans une logique de dépendances croisées, contrainte d'ajuster ses décisions au gré des équilibres entre puissances rivales, ce qui accentue sa fragilisation interne et réduit sa capacité à imposer une politique cohérente et centralisée sur l'ensemble du territoire. Cette dépendance extérieure s'accompagne d'une fragilisation structurelle de l'économie qadjare, liée à la combinaison de mécanismes financiers, fiscaux et productifs défavorables. L'État, privé de ressources fiscales stables et incapable de mettre en place une administration fiscale centralisée, recourt de manière récurrente à l'endettement extérieur pour financer ses dépenses courantes, ses campagnes

militaires ou son appareil administratif. Ces emprunts, contractés à des conditions défavorables, renforcent la dépendance financière du pouvoir monarchique et l'obligent à concéder en contrepartie des privilèges économiques étendus à des intérêts étrangers.

La multiplication des concessions, portant sur les douanes, les monopoles commerciaux, les ressources naturelles ou les infrastructures, détourne une part croissante des revenus potentiels de l'économie locale vers des acteurs extérieurs, tout en affaiblissant les circuits productifs et marchands internes. Incapable de compenser ces pertes par une réforme fiscale ou par des investissements productifs, l'État se replie sur des pratiques de prélèvement indirect et inégal, qui pèsent principalement sur les populations urbaines et rurales sans leur offrir de contrepartie tangible. Dans ces conditions, le pouvoir qadjar cesse progressivement d'apparaître comme un garant de la protection économique ou de la redistribution, et se trouve perçu avant tout comme un intermédiaire fiscal au service de logiques financières et géopolitiques qu'il ne maîtrise pas.

Dans ce contexte, la contestation ne se cristallise pas autour d'un projet politique unifié, non par absence de revendications, mais en raison de la fragmentation sociale, économique et régionale des populations, ainsi que de la diversité des intérêts locaux et sectoriels. Les mobilisations prennent la forme d'actions ponctuelles, souvent circonscrites à certaines villes, métiers ou communautés, portées par des marchands, artisans, notables urbains ou groupes religieux en fonction de leurs ressources propres et de leur ancrage social. Faute de cadres politiques autonomes capables de transformer ces revendications en programme cohérent à l'échelle régionale ou territoriale, la contestation demeure éclatée. L'État, loin d'offrir un espace de médiation ou de représentation, intervient principalement comme appareil de contrainte et de répression. Dans ces conditions, le recours au religieux comme registre de légitimation n'est ni automatique ni universel, il s'impose surtout là où l'autorité sociale du clergé chiite est reconnue, et reste marginal ou absent dans les régions confessionnellement ou socialement différentes.

C'est dans cette conjoncture que le religieux cesse d'être uniquement un cadre normatif ou juridique pour devenir un langage de la conflictualité sociale. Cette politisation ne correspond pas à un projet clérical unifié de conquête du pouvoir, même si certains acteurs religieux peuvent nourrir des ambitions politiques ponctuelles. L'extension de l'influence religieuse demeure structurellement limitée par l'absence de moyens coercitifs propres, par l'hétérogénéité confessionnelle des populations et par les contraintes de légitimité inhérentes au chiisme duodécimain, le *marjaʿ* ne peut prétendre à une souveraineté politique sans remettre en cause les fondements mêmes de son autorité doctrinale, organisée sur la compétence savante et la reconnaissance volontaire des fidèles. Face à un État perçu comme incapable, fragile ou illégitime, les références chiites offrent ainsi des ressources symboliques et morales permettant de formuler la critique, de mobiliser collectivement et de fixer des limites à l'action du pouvoir, tout en laissant la question de la souveraineté politique formellement ouverte.

Comment la pensée politico-religieuse prend-elle sa forme moderne ?

La pensée politico-religieuse chiite qui se cristallise à la fin du XIXe et au début du XXe siècle s'inscrit dans un héritage doctrinal ancien, selon lequel l'autorité politique légitime est indissociable de la religion et revient, en principe, à l'imam et à sa lignée. Cette conception n'a jamais disparu du chiisme, mais a été historiquement reconfigurée par l'occultation de l'imam, qui a suspendu l'exercice direct du pouvoir sans abolir son fondement religieux.

La forme moderne de cette pensée ne résulte toutefois pas de la mise en œuvre d'un projet clérical explicite de prise du pouvoir, mais de la rencontre entre cet horizon doctrinal et la décomposition progressive de l'État qadjar. L'affaiblissement des capacités souveraines du pouvoir monarchique, son incapacité croissante à assurer les fonctions de protection, d'arbitrage et de justice, ainsi que sa dépendance à l'égard des puissances étrangères, créent des conditions nouvelles dans lesquelles le religieux est contraint de sortir de son espace traditionnel. Ce processus n'implique ni une rupture doctrinale, ni l'abandon du principe d'une souveraineté religieusement fondée, mais une série de déplacements fonctionnels, des mécanismes juridiques et moraux initialement conçus comme provisoires et supplétifs se trouvent investis de fonctions politiques qu'ils n'avaient pas vocation à assumer directement.

Dans ce contexte de délitement de l'autorité étatique, la figure du *marjaʿ* acquiert une centralité nouvelle. Sa légitimité repose, en apparence, exclusivement sur la compétence savante, la maîtrise du droit religieux et la reconnaissance volontaire des fidèles. Cette légitimité doctrinale, présentée comme non politique et indépendante du pouvoir, masque toutefois les conditions sociales, économiques et institutionnelles qui rendent son autorité effective. Loin d'être une autorité abstraite ou purement spirituelle, cette autorité religieuse s'inscrit dans des réseaux matériels complexes, fondations pieuses, circuits marchands, notables urbains, structures éducatives, qui lui permettent d'exercer une influence concrète sur les pratiques sociales et les rapports de force locaux. La reconnaissance religieuse ne suffit pas, à elle seule, à expliquer cette montée en puissance, elle doit être articulée à la capacité de cette autorité à occuper les espaces laissés vacants par un État incapable d'assurer la justice, l'arbitrage des conflits et la protection des populations.

Ainsi, la légitimité du *marjaʿ*, tout en se présentant comme doctrinalement autonome et politiquement neutre, fonctionne en réalité comme une forme d'autorité socialement produite, dépendante de conditions matérielles et de configurations historiques spécifiques. Cette tension entre légitimité religieuse proclamée et pouvoir effectif exercé constitue l'un des traits structurants de la pensée politico-religieuse chiite moderne.

Ce déplacement se manifeste d'abord par une extension progressive des fonctions du religieux au-delà du strict domaine juridique. Les juristes chiites, initialement cantonnés à la production du *fiqh*, à l'arbitrage privé et à la régulation morale, sont de plus en plus sollicités comme médiateurs dans des conflits qui dépassent le cadre religieux au sens étroit. Cette sollicitation ne procède pas d'une volonté explicite de gouverner, mais d'une requalification pratique de leur autorité, là où l'État échoue à trancher, à protéger ou à imposer des décisions acceptées, le recours à la haute figure religieuse apparaît comme une solution fonctionnelle.

Progressivement, certaines décisions étatiques, notamment celles liées à la fiscalité, aux concessions économiques ou aux relations avec les puissances étrangères, cessent d'être perçues comme relevant exclusivement de la souveraineté politique, et deviennent susceptibles d'une évaluation morale et juridique par les autorités religieuses. Ce glissement ouvre un espace inédit dans lequel le religieux ne se substitue pas à l'État, mais se réserve le droit d'en contester ponctuellement l'action, en mobilisant des catégories normatives capables de produire une obéissance sociale plus large que celle du pouvoir monarchique. Ce mécanisme, par lequel l'autorité religieuse intervient ponctuellement dans l'arbitrage des décisions étatiques et dans la régulation sociale, trouve sa première illustration à grande échelle avec le mouvement du Tabac (1891–1892). Il montre comment le religieux, tout en restant apparemment limité à un rôle normatif et moral, peut exercer une influence directe sur des décisions politiques cruciales, révélant la capacité des *marjaʿs* à mobiliser collectivement la société face à l'État.

Le mouvement du Tabac (1891–1892) constitue un exemple paradigmatique de la manière dont l'autorité religieuse chiite peut intervenir dans le champ politique sans disposer de moyens coercitifs propres. La concession exclusive accordée par le Chah Naser al-Din Qadjar aux Britanniques pour le commerce et la production du tabac menaçait directement les intérêts économiques des marchands et producteurs locaux, principal soutien matériel et financier des réseaux chiites. En réponse, le marjaʿ Mirza Hasan Shirazi émet une *fatwa*[71] interdisant la consommation et le commerce du tabac. Cette décision ne se limite pas à un acte religieux ou doctrinal, elle symbolise l'unité stratégique entre la *marjaʿiyya* et la bourgeoisie urbaine, dont l'appui social et économique rend la mobilisation effective et contraint l'État à revenir sur sa décision.

La *fatwa* transforme un conflit économique initial en un mouvement de contestation socialement et moralement encadré, mobilisant fidèles, marchands et notables urbains. Elle illustre ainsi le mécanisme par lequel le religieux, tout en restant en apparence limité à son rôle normatif, devient un acteur central dans la régulation des décisions étatiques, cristallisant la protestation et protégeant des intérêts économiques précis. L'impact de ce

[71] Le terme *fatwa* désigne un avis juridique émis par un spécialiste du droit religieux sur une question donnée. Il ne possède pas, en lui-même, de force contraignante ; sa portée dépend du statut du savant qui l'émet et du degré de reconnaissance dont il bénéficie au sein de la communauté. Dans le chiisme duodécimain, la *fatwa* s'inscrit dans un cadre hiérarchisé où seuls les moujahids qualifiés peuvent produire un avis susceptible d'être suivi par les fidèles.

mouvement dépasse le cadre économique immédiat, il montre que l'État qadjar, malgré sa souveraineté formelle, ne peut imposer une décision lorsqu'elle entre en conflit avec les intérêts de l'élite religieuse reconnue et mobilise l'approbation sociale. Le rôle des juristes et des réseaux religieux ne se limite pas à la contestation, ils orchestrent une coordination effective de la protestation, structurent l'information et créent un rapport de force moral qui oblige le pouvoir monarchique à revenir sur sa décision.

L'affaire du Tabac révèle également la nature fonctionnelle de la politisation du chiisme ; le religieux ne cherche pas à conquérir le pouvoir directement, mais exerce une influence structurée à travers le contrôle symbolique et moral, renforcée par des alliances sociales et économiques. Elle prépare le terrain pour la consolidation progressive de la pensée politico-religieuse moderne, dans laquelle le chiisme devient un langage transversal capable de mobiliser au-delà des clivages régionaux et tribaux, tout en restant inséré dans des rapports complexes de dépendances et d'intérêts.

Cette capacité d'intervention prend toute sa portée dans un contexte où le pouvoir monarchique apparaît de plus en plus comme l'agent d'intérêts extérieurs. La multiplication des concessions économiques à la Russie et au Royaume-Uni, l'endettement chronique et la perte de contrôle sur des secteurs stratégiques de l'économie modifient durablement la perception de l'État qadjar. Celui-ci cesse progressivement d'incarner une souveraineté protectrice pour apparaître comme un relais décisionnel subordonné à des logiques impériales qu'il ne maîtrise pas. La critique sociale ne vise alors plus seulement l'arbitraire ou l'injustice du pouvoir, mais la nature même de l'autorité étatique, perçue comme exogène aux intérêts de la société.

Dans ce contexte, l'autorité religieuse chiite ne fonctionne plus comme un simple réseau de médiation morale, mais comme un système alternatif de régulation sociale et politique, doté de normes propres, de ressources matérielles autonomes et d'une capacité effective d'encadrement des populations. Sans se constituer en gouvernement formel, ce système exerce une fonction de contrôle, d'arbitrage et de limitation du pouvoir étatique, quelle que soit sa configuration. Son refus apparent de se substituer directement à l'État ne relève pas d'une neutralité politique, mais d'un positionnement stratégique, il s'agit moins de gouverner que de conditionner, orienter et contraindre l'exercice du pouvoir, en s'appuyant sur une légitimité morale supérieure. Le religieux devient ainsi non pas une alternative institutionnelle explicite, mais une autorité implicite, capable de gérer le politique sans en assumer formellement les coûts ni les responsabilités.

A ce stade, il ne s'agit plus seulement d'un déplacement fonctionnel du religieux vers le politique, mais de la consolidation progressive d'un dogme politico-religieux structurant. Le chiisme ne se limite plus à fournir des normes sociales ou des ressources symboliques de contestation, il tend à définir les conditions mêmes de la légitimité politique. L'État n'est plus évalué uniquement à l'aune de son efficacité ou de sa capacité coercitive, mais en

fonction de sa conformité, explicite ou implicite, à un cadre religieux supérieur qui en fixe les limites morales, juridiques et symboliques.

Une telle transformation modifie en profondeur le rapport entre religion et État. Le religieux ne se situe plus simplement à côté du pouvoir ou face à lui, mais en amont de sa formation. L'appartenance au champ chiite, à ses normes, à ses hiérarchies et à ses réseaux de reconnaissance, devient une condition sine qua non de l'accès à la légitimité politique. Cette configuration évoque ce que Michel Foucault définit comme le passage de la souveraineté brute à une «gouvernementalité» par le savoir où le religieux ne cherche pas à se substituer au souverain, mais à instaurer un «régime de vérité» qui prédétermine l'action politique[72]. Dans ce dispositif, le clerc devient le détenteur d'un savoir normatif, un expert du licite et de l'illicite, dont l'influence s'exerce par un filtrage structurel plutôt que par un contrôle institutionnel direct. Dès lors, toute autorité politique durable doit impérativement être compatible avec ce cadre dogmatique pour être socialement recevable. Cette logique n'est pas propre à l'époque qadjar ; elle prolonge une orientation déjà perceptible dans les premières formations chiites et réaffirmée sous les Bouyides, où l'objectif n'était pas de remplacer le pouvoir politique, mais de l'encadrer, de le domestiquer et de le rendre dépendant des catégories propres au champ chiite.

A cet égard, l'absence d'un projet clérical explicite de gouvernement ne signifie pas l'absence d'ambition politique. Elle traduit plutôt une stratégie de surplomb, le pouvoir religieux ne cherche pas à se substituer systématiquement à l'État, mais à en conditionner la forme, les limites et les marges d'action. Le chiisme politico-religieux fonctionne ainsi comme une matrice de légitimation, capable de traverser les régimes, de survivre aux changements dynastiques et d'imposer une continuité normative indépendamment de la force ou de la stabilité des structures étatiques. Ce n'est plus seulement la société qui est structurée par le religieux, mais l'État lui-même, pensé, évalué et rendu possible à travers ce cadre dogmatique.

Les forces qui minent le régime qadjar

Au XIXe siècle, l'État qadjar est inséré dans un ordre international dominé par les puissances impériales européennes, au sein duquel la Perse occupe une position structurellement subordonnée. Cette insertion ne relève pas d'une trajectoire interne de l'État, mais d'un rapport de force global qui limite durablement l'exercice de la souveraineté, indépendamment de la chronologie précise des crises internes. La Perse n'est ni colonie ni puissance souveraine, elle est un espace intermédiaire, constamment redéfini par les stratégies impériales qui l'entourent, et jamais maître de ses propres frontières politiques.

[72] Foucault, *Surveiller et punir,* partie 1 le supplice, pp. 9-83, notamment chapitre 1, pp.9-40, Paris, éd. Gallimard, 1975.

La contrainte impériale s'exerce de manière diffuse et continue, par des pressions économiques, diplomatiques et militaires qui affectent les fonctions fondamentales de l'État. Les grandes puissances ne cherchent pas à administrer directement le territoire, mais à neutraliser toute capacité autonome de décision. Concessions économiques, privilèges douaniers, monopoles accordés à des compagnies étrangères, arbitrages diplomatiques imposés, présence militaire ponctuelle aux frontières : autant de mécanismes qui, combinés, réduisent l'État qadjar à une souveraineté nominale.

La mise sous contrainte impériale ne détruit pas l'État qadjar, elle le vide progressivement de sa substance souveraine, laissant subsister une forme étatique fragile, dépendante et structurellement incapable de se reconstituer comme puissance autonome. Le pouvoir subsiste, mais ses marges de manœuvre se réduisent à des ajustements tactiques, dictés par des équilibres extérieurs qu'il ne maîtrise pas. Ainsi, son autonomie décisionnelle, sa capacité de mobilisation des ressources et son autorité effective s'en trouvent durablement amoindries. La souveraineté devient un exercice négocié, constamment renégocié, jamais assuré, un mouvement perpétuel de compensation et de survie, plutôt qu'un véritable acte de gouvernement.

L'espace gouverné par les Qadjars au XIX^{e} siècle ne correspond ni à une unité ethnique ni à une homogénéité religieuse. Il s'agit d'un ensemble composite, hérité des dynamiques impériales antérieures, dans lequel coexistent des populations aux langues, aux structures sociales et aux appartenances confessionnelles différentes. Cette diversité n'est pas en soi exceptionnelle, mais elle devient politiquement décisive dans la mesure où l'État qadjar ne parvient ni à l'intégrer administrativement ni à l'unifier symboliquement. L'absence d'un centre capable d'imposer un horizon commun transforme cette diversité en un champ de forces centrifuges permanentes.

A l'ouest et au nord-ouest, les régions kurdes sont majoritairement peuplées de tribus sunnites, organisées autour de chefferies locales disposant de leurs propres forces armées. Leur rapport au pouvoir qadjar est marqué par une méfiance structurelle, non seulement ces populations échappent largement au contrôle fiscal et militaire du centre, mais elles se trouvent aussi marginalisées par un ordre politico-religieux dominé par le chiisme duodécimain. Le pouvoir qadjar, identifié à un État chiite soutenu par les oulémas, apparaît dès lors moins comme une autorité légitime que comme une domination confessionnelle étrangère à leurs normes religieuses et sociales.

Au sud et au sud-ouest, les Arabes de l'émirat de Mohammerah (Arabistan - Khuzestan) constituent un autre cas révélateur. Cette région, peuplée majoritairement de tribus arabes sunnites, est structurée autour de l'émirat de Mohammerah, dirigé par les cheiks de la famille al-Kaʿb, dont Cheikh Khazʿal (1863-1936), qui disposait d'une autonomie de fait sur son territoire, sa population et ses ressources. L'émir gouverne selon des normes tribales et religieuses propres, entretient des relations directes avec les puissances étrangères, notamment britanniques, et ne dépend nullement de l'appareil administratif qadjar pour

fonder son autorité. Les liens avec Téhéran relèvent essentiellement de rapports politiques circonstanciels, ajustés en permanence aux rapports de force. L'État qadjar ne gouverne donc pas réellement l'émirat de Mohammerah, il le négocie. Il cherche à obtenir un tribut ou un impôt, sans jamais parvenir à y imposer un ordre souverain continu. Cette configuration produit une véritable zone grise de souveraineté, où un émirat autonome fonctionne à l'intérieur même des frontières nominales de l'État. L'existence durable de cette entité indépendante révèle la faiblesse structurelle de l'Etat monarchique, incapable de transformer les rapports de force en souveraineté effective, et contraint de composer avec un pouvoir local doté de ses propres ressources, de ses propres alliances et de sa propre légitimité[73].

A l'est, les Baloutches, eux aussi majoritairement sunnites, vivent dans des régions désertiques faiblement contrôlées, structurées par des chefferies tribales autonomes. Leur organisation sociale, fondée sur la parenté et la mobilité, se situe largement en dehors des catégories administratives de l'État. Le pouvoir central n'y exerce ni monopole fiscal ni monopole de la violence, et toute tentative d'ingérence est perçue comme une intrusion étrangère, tant sur le plan politique que religieux. Le chiisme institutionnel, absent de ces régions, renforce encore la distance entre ces populations et l'État. Ici, l'État n'est pas seulement distant, il est matériellement incapable d'entrer, il est perçu comme hostile, et toute tentative d'ingérence réactive immédiatement des logiques d'autodéfense tribale.

Au nord-est, les Turkmènes sunnites occupent les zones frontalières de la Caspienne et de l'Asie centrale. Leur économie repose en partie sur la mobilité et la razzia, et leurs structures politiques échappent au modèle étatique sédentaire. Là encore, l'autorité qadjar ne s'impose que de manière intermittente, sans contrôle territorial effectif ni intégration confessionnelle. Les frontières y sont mouvantes, non pas par accident, mais parce que l'État n'a ni les moyens militaires ni les ressources administratives pour les stabiliser.

Les groupes chiites non persanophones, comme les tribus (nomades) bakhtiaris ou les Lors (Lurs), présentent une situation différente mais tout aussi problématique pour l'État. Bien que partageant l'appartenance confessionnelle dominante, ils restent organisés autour de structures tribales puissantes, disposant de leurs propres chefs, de forces armées et de

[73] L'étude du statut politique de l'émirat de Mohammerah (Arabestan) au tournant du XXe siècle se heurte à une difficulté majeure : les archives disponibles sont principalement un produit de la domination impériale et reflètent avant tout la manière dont les administrations britannique et perse construisent leur propre récit. Dans cette perspective, l'émirat apparaît comme une composante de l'État perse, dotée d'une autonomie locale. Toutefois, plusieurs indices suggèrent une réalité différente. Les correspondances diplomatiques, les rapports consulaires et les négociations pétrolières impliquent une reconnaissance implicite du pouvoir effectif du cheikh Khaz'al ibn Jabir, dont l'autorité territoriale, fiscale et militaire conditionne toute implantation étrangère dans la région. Les pièces permettant de clarifier explicitement ce statut, notamment les échanges entre le Consul général Percy Cox, l'India Office et l'Anglo-Persian Oil Company, demeurent partiellement inaccessibles ou absentes des fonds consultables. Cette lacune archivistique n'est pas neutre et invite à reconstruire le statut de l'émirat à partir des pratiques politiques et des rapports de force effectifs plutôt que des seuls récits impériaux.
Townsend, John: *Proconsul to the Middle East: Sir Percy Cox and the End of Empire*, Illustrated, pp. 15-20, London, I B Tauris & Co ltd, 2010, situe clairement Khaz'al comme un acteur majeur au moment où Cox arrive dans la région.

circuits de prélèvement. Leur relation au pouvoir central relève davantage de rapports de force que d'obéissance institutionnelle. Le chiisme commun ne suffit pas à les intégrer pleinement dans un ordre étatique centralisé. Le partage confessionnel crée une façade d'unité, mais ne produit aucune loyauté politique durable, car les alliances se font et se défont selon les intérêts tribaux, non selon l'autorité du centre. En revanche, ces tribus reconnaissent l'autorité religieuse des grands *mujtahids* et du *marjaʿ*, dont les décisions et les avis normatifs s'imposent à elles avec une force que l'État qadjar est incapable d'égaler. Cette dissociation entre loyauté religieuse et loyauté politique renforce encore la faiblesse du centre : l'État n'est pas l'instance qui commande, mais celle avec laquelle se déroulent les négociations, tandis que l'autorité religieuse demeure la seule véritable référence normative.

Dans l'ensemble de ces régions, ce que l'on appelle «fragmentation interne» ne renvoie pas à une simple diversité culturelle, mais à l'absence d'un cadre politique partagé. Les normes juridiques, les formes de légitimité, les obligations fiscales et militaires, ainsi que les références religieuses varient d'un espace à l'autre. L'État qadjar n'est pas confronté à une opposition unifiée, mais à une pluralité de mondes sociaux qui ne se reconnaissent ni dans ses institutions ni dans son projet politico-religieux. Cette situation ne produit pas nécessairement une révolte permanente, mais elle empêche toute homogénéisation durable de l'espace gouverné. Chaque région fonctionne comme un micro-système autonome, et l'État ne parvient jamais à transformer cette mosaïque en un ensemble politique cohérent.

Ainsi, les périphéries ne sont pas des marges passives ni des anomalies locales, elles révèlent les limites structurelles d'un État incapable d'imposer un ordre souverain commun. La fragmentation ethnique et confessionnelle n'est donc pas une cause première de l'effondrement qadjar, mais l'un des lieux où se manifeste le plus clairement l'impossibilité de transformer un ensemble impérial hétérogène en un État cohérent. La crise qadjare n'est pas un accident, elle est l'expression cumulative d'un État qui n'a jamais réussi à devenir un État.

Le système chiite comme pouvoir parallèle structurant

L'institution religieuse chiite ne gouverne pas l'État qadjar, mais il ordonne la société. C'est là son efficacité réelle. Là où l'autorité politique peine à imposer des règles communes, le système chiite duodécimain instaure un ordre normatif stable, reconnu et intériorisé, qui structure les comportements sans recourir à l'appareil étatique. Il ne s'agit pas d'une simple influence diffuse, c'est une architecture de pouvoir complète, capable de produire de la cohésion là où l'État produit de l'incertitude.

Ce pouvoir repose sur un dispositif précis. Il s'organise autour de réseaux savants hiérarchisés, dominés par les mujtahids et, progressivement, par les figures reconnues comme *marjaʿ al-taqlīd*. Leur autorité ne procède ni d'une nomination politique ni d'un territoire administré, mais d'une compétence doctrinale reconnue par les croyants. Ces réseaux s'appuient sur des lieux institutionnels clairement identifiés : madrasas et cercles d'enseignement, mosquées urbaines et *husayniyyas* (lieux de rassemblement pour les cérémonies de deuil d'*Ashūrā* et de *majālis*), plus spécifiquement chiite, tribunaux religieux appliquant le *fiqh* chiite, ainsi que les grands sanctuaires de Nadjaf et de Karbala, situés hors de l'espace politique qadjar mais centraux dans l'économie doctrinale du chiisme pratiqué en Perse. Les fondations pieuses (*waqf*) assurent à cet ensemble une base financière autonome, garantissant son indépendance matérielle vis-à-vis du pouvoir central. Cette autonomie financière et géographique crée un espace d'autorité qui échappe totalement au contrôle de l'État, tout en pénétrant profondément la vie quotidienne.

A travers ce dispositif, les juristes chiites produisent une norme juridique et morale qui encadre la vie sociale dans ses dimensions les plus concrètes. Droit familial, transactions économiques, pratiques rituelles, hiérarchies morales, et autant de domaines réglés sans intervention de l'État. Cette norme ne s'impose pas par la loi positive ni par la force armée. Elle s'impose parce qu'elle est perçue comme religieusement obligatoire et parce qu'elle est intégrée très tôt dans la formation du croyant. Le pouvoir religieux agit ici en amont des comportements, en façonnant les catégories mêmes à partir desquelles le monde social est jugé. L'État qadjar, lui, intervient en aval, toujours trop tard, toujours trop faiblement, il administre ce que le religieux a déjà défini.

Le croyant n'obéit pas seulement, il anticipe, il s'auto-corrige, il intériorise la possibilité même de la faute religieuse. Contester ces normes ne conduit pas à une sanction administrative, mais expose à une délégitimation religieuse et sociale durable, notamment la perte de reconnaissance morale, la rupture avec les cadres communautaires, la disqualification symbolique. La contrainte exercée est donc pleinement coercitive, mais d'une coercition particulière : cognitive, normative, intériorisée. Elle ne discipline pas les corps, elle façonne les consciences. Cette forme de pouvoir est d'autant plus efficace qu'elle ne se présente jamais comme un pouvoir, elle agit sous la forme de l'évidence morale.

Ce pouvoir normatif dispose en outre d'instruments efficaces de mobilisation collective. Sermons, *fatwas*, prises de position publiques des grands savants, appels au boycott, sacralisation ou condamnation d'actes politiques permettent d'orienter les comportements sans constituer un appareil de gouvernement. Ces instruments servent à légitimer ou à délégitimer le pouvoir en place, non au nom d'un projet politique alternatif explicite, mais au regard de sa conformité ou de sa non-conformité à l'ordre religieux perçu comme juste. Ainsi, le religieux peut renverser un rapport de force sans jamais se déclarer acteur politique, il suffit qu'il retire sa légitimité pour que l'État se retrouve nu.

Le religieux n'exerce donc pas une simple influence, il assume une fonction de direction. Il définit les cadres de référence collectifs à partir desquels sont interprétés l'obéissance, l'injustice, la légitimité ou la révolte. Selon les contextes, ce contrôle peut être direct, par des interventions publiques explicites, ou indirect, par un travail de longue durée sur les représentations, les habitudes sociales et les hiérarchies symboliques. Cette direction diffuse crée une asymétrie fondamentale, l'État dépend du religieux pour être reconnu, mais le religieux ne dépend jamais de l'État pour exister.

Ce système ne prend toutefois pas en charge les contraintes propres à la gouvernance étatique. Il ne lève pas d'armée permanente, n'administre pas un territoire unifié et ne garantit pas l'ordre administratif. Il agit à distance du centre politique, tout en pesant constamment sur lui. En structurant la société selon des normes qui échappent au contrôle de l'État, le système chiite réduit durablement la capacité du pouvoir monarchique à centraliser l'autorité, à unifier le droit et à rendre effective sa souveraineté. L'État gouverne un espace social déjà occupé, déjà normé, déjà hiérarchisé par un autre pouvoir qui ne dit pas son nom.

Le chiisme institutionnel n'est donc ni un simple contre-pouvoir ni un acteur conjoncturel. Il constitue un pilier autonome de l'ordre social, dont l'existence même rend structurellement problématique toute tentative de construction d'un État central fort. La tension ne prend pas la forme d'un affrontement direct, mais celle d'une superposition durable, l'État tente de gouverner un espace social déjà ordonné par un autre pouvoir. Cette superposition n'est pas un accident historique, elle est la condition même de la vie politique qadjare, et l'une des raisons profondes de son incapacité à devenir un État moderne.

La Révolution constitutionnelle (1905–1911)

La séquence communément désignée comme «Révolution constitutionnelle» (1905-1911) ne peut être analysée comme une révolution au sens historique fort du terme. Elle ne correspond ni à une rupture structurelle de l'ordre social, ni à un renversement du régime politique, ni à l'émergence d'un nouveau principe de légitimité porté par un groupe social hégémonique. Elle constitue plutôt une crise politique majeure, au cours de laquelle se cristallisent des contradictions anciennes, économiques, sociales, idéologiques et institutionnelles, sans qu'elles débouchent sur une transformation globale du système. L'usage du terme «révolution» masque ainsi la nature réelle du processus, non pas une refondation, mais une recomposition conflictuelle et inaboutie de l'autorité, inscrite dans un État déjà profondément fragmenté[74].

[74] L'usage du terme «Révolution constitutionnelle» dans l'historiographie iranienne et occidentale repose moins sur une définition rigoureuse de la révolution que sur une convention académique stabilisée au fil du temps. De nombreux auteurs, y compris certains se revendiquant d'approches critiques, emploient ce terme pour désigner la période 1905–1911, sans

Contrairement aux révolutions de type français ou bolchevique, qui procèdent d'un renversement conscient et organisé de l'ordre existant au profit d'un projet sociopolitique alternatif, le mouvement de 1905-1911 ne produit ni destruction de l'appareil étatique, ni transfert effectif de la souveraineté vers un sujet politique nouveau. Les mobilisations populaires, bien réelles, s'inscrivent dans une accumulation de crises matérielles et symboliques, mais elles sont rapidement captées, encadrées et redéfinies par des élites hétérogènes poursuivant des objectifs divergents. Le constitutionnalisme apparaît dès lors moins comme l'expression d'une volonté révolutionnaire que comme un langage politique de compromis, permettant de contester l'arbitraire monarchique sans remettre radicalement en cause les structures sociales, religieuses et économiques existantes.

La Constitution est conçue ainsi non comme l'expression d'une souveraineté populaire conquise, mais comme un instrument idéologique ambigu, mobilisé par des acteurs aux intérêts divergents. Elle condense des attentes contradictoires : limitation de l'arbitraire monarchique pour les notables, sécurisation des échanges pour les marchands du bāzār, préservation de l'ordre moral pour certains oulémas, modernisation juridique inspirée de l'Europe pour les intellectuels réformateurs. Loin d'un projet cohérent de transformation sociale, le constitutionnalisme sert de langage commun minimal, permettant une convergence conjoncturelle sans résoudre les désaccords fondamentaux.

Dans ce contexte, l'acceptation par le Chah Modhaffar ad-Din (1853-1907) de l'ordonnance instituant le *Majlis* (assemblée ou parlement) ne constitue en rien un geste révolutionnaire. Elle relève d'un acte de concession contrainte, dicté par l'affaiblissement matériel du pouvoir central, sa dépendance financière vis-à-vis des puissances étrangères et son incapacité à gouverner par les instruments traditionnels de coercition. La monarchie qadjare

---

toujours expliciter les critères analytiques qui permettraient de qualifier le processus de révolution au sens historique. Cette qualification repose généralement sur trois arguments implicites : (1) l'existence de mobilisations populaires et d'épisodes insurrectionnels, (2) la limitation juridique de la monarchie absolue par l'instauration d'une Constitution et d'un *Majles* (parlement), et (3) l'introduction d'un nouveau vocabulaire politique (loi, représentation, droits). Or, aucun de ces éléments, pris isolément ou conjointement, ne suffit à caractériser une révolution. Historiquement, une révolution implique au minimum un changement de régime ou de classe dirigeante, une transformation durable des structures de pouvoir, et l'instauration d'un nouveau principe de légitimité politique.
En Perse qadjare, la monarchie n'est ni renversée ni abolie ; les élites sociales dominantes demeurent en place; les réseaux religieux chiites conservent leur autonomie normative ; et la dépendance financière et politique vis-à-vis des puissances étrangères s'accentue plutôt qu'elle ne disparaît. La Constitution ne fonde pas une souveraineté populaire effective, mais introduit un cadre juridique instable, continuellement négocié, contesté et contourné.
L'usage du terme «révolution» répond ainsi davantage à une logique de simplification classificatoire, facilitant les comparaisons avec d'autres expériences constitutionnelles (ottomane, russe de 1905), qu'à une analyse structurelle des transformations sociales et politiques. Dans ce travail, la préférence est de suivre une approche typologique distinguant clairement entre révolution sociale, révolution politique et crise constitutionnelle élitaire. Selon cette grille, la séquence de 1905-1911 relève d'une crise de souveraineté et d'une recomposition idéologique inaboutie, et non d'une révolution au sens strict.
Ce choix terminologique ne vise pas à nier l'importance historique de l'événement, mais à en restituer la nature exacte, sans projeter rétrospectivement sur lui des catégories forgées à partir d'expériences révolutionnaires fondamentalement différentes.

ne se voit pas renversée ; elle tente au contraire de canaliser la contestation en l'intégrant dans un cadre juridique qu'elle espère maîtriser. La souveraineté absolue est juridiquement limitée, mais non politiquement détruite, elle se recompose sous une forme affaiblie, mais toujours active.

Cette tentative de recomposition se heurte toutefois à une réalité structurelle, la souveraineté n'est plus concentrée, elle est fragmentée entre la monarchie, les réseaux religieux chiites, les notables locaux, les acteurs économiques urbains et les puissances étrangères. Le *Majles* et la loi fondamentale cherchent à recentrer l'autorité autour d'un principe légal abstrait, mais sans neutraliser les sources concurrentes de légitimité déjà enracinées dans la société. La question décisive : qui décide en dernier ressort ?, demeure sans réponse effective.

Les contradictions internes du mouvement aggravent cette instabilité. Le clivage entre conceptions religieuses et séculières de la loi devient rapidement un conflit structurant. Au sein même du clergé chiite, certains oulémas soutiennent la Constitution comme rempart moral contre l'arbitraire, tandis que d'autres la dénoncent comme une innovation illégitime (*Bid'a*)[75] menaçant l'ordre religieux. Les notables, quant à eux, apportent un soutien tactique au mouvement tout en redoutant une transformation sociale qui remettrait en cause leurs privilèges. Cette hétérogénéité empêche toute consolidation durable du projet constitutionnel dès sa mise en œuvre, et transforme le processus en un champ de rivalités plutôt qu'en un espace de construction institutionnelle.

A ces fractures internes s'ajoute le rôle déterminant des puissances étrangères. La Russie et la Grande-Bretagne n'agissent pas comme de simples observateurs, mais comme des acteurs structurels de la crise. Leur soutien indirect à certains groupes, leur pression financière et diplomatique, et leur capacité à instrumentaliser les faiblesses de l'État qadjar contribuent à vider le processus constitutionnel de toute autonomie réelle. La recomposition de la souveraineté se fait ainsi sous tutelle, dans un espace politique déjà profondément dépendant, et vulnérable aux arbitrages extérieurs.

Le résultat est profondément ambigu. La Constitution est proclamée, *le Majles* institué, la souveraineté débattue publiquement pour la première fois. Mais l'État demeure administrativement faible, militairement désorganisé, financièrement dépendant et symboliquement contesté. La forme juridique change, sans que la nature fonctionnelle du pouvoir ne soit transformée. Loin de refonder l'État, le moment constitutionnel révèle l'impossibilité, dans ce cadre historique, de produire une souveraineté unifiée, ou même simplement stabilisée.

Ainsi, la «Révolution constitutionnelle» apparaît moins comme une révolution que comme un aveu collectif d'échec du modèle qadjar, et comme une tentative inaboutie de

[75] Dans la tradition islamique, la *bidʿa* fonctionne comme un mécanisme de régulation doctrinale, elle sert à distinguer ce qui relève de la pratique légitime de ce qui est perçu comme une innovation menaçant l'intégrité de la tradition.

reconfiguration idéologique. Elle n'ouvre pas une ère nouvelle ; elle prépare, par son incapacité même, les conditions d'une solution autoritaire ultérieure, appelée à combler le vide laissé par l'échec constitutionnel.

La souveraineté disputée : loi, dynastie et autorité religieuse

Le moment constitutionnel ne vise pas à créer ex nihilo une souveraineté nouvelle, mais à recomposer une souveraineté déjà éclatée. À la veille de la Révolution constitutionnelle, la souveraineté monarchique n'est plus concentrée dans une instance identifiable, elle est fragmentée entre le pouvoir dynastique, les autorités religieuses, les notables urbains, les pouvoirs locaux et les contraintes impériales extérieures. Elle ne s'exerce plus comme un principe unifié, mais comme un ensemble de prérogatives négociées, partiellement concurrentes, dont aucune ne parvient à s'imposer durablement comme source ultime de légitimité.

Dans cette configuration, la souveraineté n'est ni abolie ni renversée, mais dispersée. Elle se manifeste par des arrangements locaux, des compromis tacites, des équilibres instables entre acteurs dotés de légitimités hétérogènes. Le pouvoir monarchique conserve une existence formelle, mais son autorité effective dépend d'une série de médiations qu'il ne contrôle pas entièrement. La crise n'est donc pas seulement institutionnelle, elle est fondamentalement conceptuelle, car nul ne détient plus le monopole reconnu de la décision politique ultime. Le mouvement constitutionnel tente précisément de répondre à cette situation en proposant un nouveau principe de centralité souveraine, sans pour autant abolir les formes existantes du pouvoir. Il s'agit de recentrer l'autorité politique autour de la loi écrite, d'une assemblée représentative (le *Majles*) et d'un cadre juridico-politique relativement stable, capable d'ordonner les rapports entre gouvernants et gouvernés. La souveraineté n'est plus pensée comme une qualité attachée à la personne du souverain, mais comme une fonction encadrée par des règles, des procédures et des institutions.

Ce projet ne vise pas la suppression de la monarchie, mais sa transformation. La figure du Chah est maintenue, mais elle est redéfinie, d'autorité source du droit, elle devient autorité limitée par le droit. La monarchie constitutionnelle apparaît ainsi comme une tentative de compromis entre continuité dynastique et encadrement légal, entre héritage politique et rationalisation institutionnelle. Ce choix reflète à la fois la prudence stratégique des acteurs et l'impossibilité de rompre frontalement avec l'ordre existant. Cette recomposition demeure profondément conflictuelle. La souveraineté légale que prétend incarner la Constitution entre en tension directe avec la souveraineté dynastique, fondée sur la personne du souverain et sur une tradition politique patrimoniale. De même, l'autorité institutionnelle, impersonnelle, procédurale, abstraite, se heurte à une culture politique

largement structurée par des rapports personnels, des hiérarchies informelles et des légitimités concurrentes, notamment religieuses.

La Constitution ne parvient donc pas à résoudre la question centrale : qui décide en dernier ressort ? Si le texte constitutionnel affirme la primauté de la loi et du *Majles*, il ne parvient pas à neutraliser les autres sources d'autorité déjà profondément enracinées dans la société. Cette incapacité tient moins à une faiblesse juridique du dispositif qu'à la nature même du mouvement constitutionnel, fondé sur une coalition hétérogène dont l'unité repose sur la contestation de l'arbitraire monarchique plutôt que sur une conception partagée de l'État à instituer. Autorités religieuses soucieuses de préserver leurs autonomies normatives, notables et marchandes désireux de sécuriser leurs positions, réformateurs porteurs de références institutionnelles extérieures, chacun projette dans la Constitution une finalité différente, parfois contradictoire. La souveraineté se trouve ainsi juridiquement redéfinie, mais pratiquement disputée entre des acteurs qui acceptent le cadre constitutionnel sans renoncer à leurs propres sources de légitimité. Cette tension structurelle explique à la fois l'attrait du projet constitutionnel, parce qu'il offre un langage commun, et son instabilité chronique, faute de pouvoir trancher durablement la question de l'autorité ultime.

Dès lors, la Révolution constitutionnelle ne recompose la souveraineté qu'à titre expérimental et partiel. Elle inaugure un nouveau langage politique, celui de la loi, de la représentation et de la limitation du pouvoir, sans disposer des moyens sociaux, institutionnels et symboliques nécessaires pour en assurer la domination effective. La souveraineté cesse d'être exclusivement dynastique, mais elle ne devient pas pleinement institutionnelle. Elle reste suspendue entre plusieurs principes concurrents, annonçant les impasses à venir.

La guerre des normes : religion, loi et souveraineté

Dès sa mise en œuvre, le projet constitutionnel se heurte à des contradictions internes profondes, dont la plus déterminante oppose deux conceptions irréconciliables de l'autorité politique : l'une fondée sur la loi religieuse et la médiation des juristes, l'autre sur un ordre juridico-politique autonome, porté par des institutions représentatives. Ce clivage religieux / séculier ne constitue pas un simple désaccord théorique ; il devient rapidement un conflit pratique portant sur la source ultime de la loi, la hiérarchie des normes et la légitimité des instances décisionnelles, autrement dit, sur la définition même de ce qui peut être considéré comme politique dans un ordre social encore structuré par la référence religieuse.

Au cœur de cette fracture se trouve la question du *fiqh*. Pour une partie des oulémas favorables au constitutionnalisme, la Constitution peut être acceptée à condition de fonctionner comme un cadre moral, destiné à limiter l'arbitraire monarchique sans remettre

en cause la primauté de la loi religieuse. Dans cette perspective, le *Majles* n'est légitime que s'il agit dans les limites définies par le droit chiite et sous la vigilance des autorités religieuses. La Constitution est alors pensée non comme une source autonome de normativité, mais comme un instrument subordonné à l'ordre doctrinal existant, une sorte de mécanisme de régulation politique, et non un principe fondateur.

À l'inverse, pour les courants plus séculiers du mouvement, intellectuels réformateurs, certains notables urbains et acteurs influencés par les modèles constitutionnels européens, la loi doit tirer sa légitimité des procédures politiques et non d'une validation religieuse préalable. Le *Majles* est conçu comme une instance souveraine, capable de produire le droit en fonction de l'intérêt collectif, indépendamment du *fiqh*. Cette conception introduit une rupture radicale, elle remet en cause le monopole des juristes religieux sur la définition du licite et de l'illicite, et donc leur position centrale dans l'architecture sociale ; elle implique également une redéfinition du rôle du savoir religieux, désormais concurrencé par une rationalité législative profane.

Ces tensions se reflètent également au sein du clergé lui-même, profondément divisé face à l'innovation constitutionnelle. Certains oulémas soutiennent la Constitution comme un rempart contre la tyrannie et la corruption, y voyant un moyen de moraliser le pouvoir sans en assumer directement la gestion. D'autres, en revanche, perçoivent le constitutionnalisme comme une *bidʿa*, une innovation dangereuse susceptible d'introduire des normes humaines là où seule la loi divine devrait prévaloir. Cette opposition interne fragilise la capacité du clergé à parler d'une seule voix et accentue l'incertitude normative qui entoure le nouveau régime, en multipliant les interprétations concurrentes de ce que la Constitution est censée autoriser ou interdire.

Les notables urbains, quant à eux, adoptent une position ambivalente. Leur soutien au mouvement constitutionnel est largement tactique, ils y voient un instrument de protection contre l'arbitraire royal et une garantie de leurs intérêts économiques et sociaux. Toutefois, ils redoutent qu'une transformation institutionnelle trop profonde n'entraîne une remise en cause de l'ordre social existant, voire une mobilisation populaire incontrôlée. Leur engagement demeure donc conditionnel et réversible, contribuant à l'instabilité du projet et révélant l'absence d'un acteur social prêt à assumer le coût d'une refonte complète de l'ordre politique.

L'effet global de ces contradictions est une paralysie partielle du dispositif constitutionnel dès sa mise en œuvre. Incapable de trancher clairement entre souveraineté religieuse et souveraineté légale, le régime constitutionnel oscille entre des principes incompatibles. Cette indétermination empêche l'émergence d'une autorité reconnue comme légitime par l'ensemble des acteurs et transforme le conflit idéologique en blocage institutionnel durable ; elle empêche également la formation d'un espace décisionnel stable, chaque camp contestant la validité des décisions prises par l'autre. Ce moment constitutionnel ne révèle pas seulement les faiblesses du régime qadjar ; il met au jour une fracture plus profonde,

appelée à structurer durablement le champ politique, celle entre une conception religieuse de l'ordre social et une conception séculière de l'État. Ce conflit, loin d'être résolu, est seulement déplacé et reporté, préparant les tensions futures plutôt que de les apaiser et installant durablement une dualité normative qui continuera de hanter les configurations politiques ultérieures.

La forme sans la force

Le moment constitutionnel produit des résultats indéniables, mais limités. La proclamation de la Constitution et la création du *Majles* introduisent une rupture symbolique majeure dans l'histoire politique qadjare, pour la première fois, la souveraineté devient un objet de débat public explicite, formulé en termes de loi, de représentation et de limitation du pouvoir. L'autorité monarchique cesse d'être pensée comme une évidence naturelle ou religieuse ; elle est désormais soumise à une justification juridique. En ce sens, la Révolution constitutionnelle réussit à transformer le langage politique et à ouvrir un espace inédit de contestation et de délibération, un espace où la légitimité cesse d'être implicite pour devenir un enjeu disputé.

Cependant, cette transformation demeure essentiellement formelle. Les institutions nouvellement créées ne disposent ni des moyens matériels ni de l'assise sociale nécessaires pour imposer leur primauté. L'administration centrale reste faible, fragmentée et dépendante de relais locaux qui conservent leurs propres logiques d'autorité. La Constitution ne s'accompagne pas d'une refonte effective des structures de gouvernement capables d'assurer une continuité de l'action publique sur l'ensemble du territoire, elle institue des principes sans leur fournir les instruments d'application.

L'absence d'une armée nationale cohérente constitue l'un des points de blocage majeurs. Sans force militaire unifiée et loyale aux institutions constitutionnelles, l'État demeure incapable de garantir l'ordre, de faire respecter la loi ou de résister aux pressions internes et externes. Cette carence militaire empêche toute centralisation durable du pouvoir et maintient la dépendance du régime à l'égard d'alliances instables, de milices locales ou de soutiens étrangers, autant de forces dont les intérêts divergent souvent de ceux du centre.

À cela s'ajoute une dépendance financière accrue. L'État constitutionnel hérite des contraintes économiques du régime qadjar sans disposer de leviers nouveaux pour y répondre. Incapable de lever l'impôt de manière systématique, concurrencé par des circuits financiers autonomes, religieux, commerciaux ou étrangers, le pouvoir central reste structurellement fragile. La Constitution ne modifie pas les rapports économiques fondamentaux qui conditionnent l'exercice effectif de la souveraineté, et laisse intacte la fragmentation des ressources, qui empêche toute consolidation institutionnelle.

Enfin, l'autorité centrale demeure profondément contestée. Les sources de légitimité concurrentes, religieuses, locales, sociales, ne sont ni absorbées ni neutralisées par le cadre constitutionnel. La loi écrite coexiste avec des normes religieuses et coutumières qui continuent de structurer les pratiques sociales. Le *Majles* existe, mais il ne s'impose pas comme l'instance ultime de décision. La souveraineté reste partagée, négociée et instable ; elle oscille entre plusieurs pôles sans parvenir à se cristalliser autour d'un centre reconnu.

Le résultat est donc profondément ambigu. L'État change de forme juridique, mais non de nature fonctionnelle. Il adopte les attributs institutionnels de la modernité politique sans en acquérir les capacités opérationnelles. Le constitutionnalisme qadjar ne débouche ni sur un État central fort ni sur une rupture révolutionnaire radicale. Il révèle au contraire les limites internes du modèle existant et l'impossibilité, à ce stade, de résoudre par le droit des contradictions structurelles plus profondes, qui dépassent largement le cadre constitutionnel lui-même.

En ce sens, le moment constitutionnel ne constitue pas la fin du régime qadjar, mais son aveu d'épuisement. Il marque la reconnaissance explicite de l'inadéquation des formes traditionnelles du pouvoir face aux exigences nouvelles de souveraineté, sans parvenir à leur substituer un ordre politique pleinement stabilisé ; il expose la crise sans la résoudre, et ouvre une transition sans en maîtriser l'issue.

De l'épuisement à la chute

La période qui s'ouvre après l'échec relatif du moment constitutionnel ne correspond ni à un retour pur et simple à l'ordre ancien, ni à une stabilisation du nouvel ordre juridique proclamé. Elle est marquée par un épuisement progressif des capacités de l'État qadjar à se réformer, à se maintenir et à incarner une souveraineté crédible. La Constitution a révélé les contradictions structurelles du régime sans les résoudre ; elle a déplacé les termes du problème sans en modifier les conditions profondes et sans fournir les instruments permettant d'en dépasser les limites.

À partir de 1911, l'État qadjar se trouve ainsi pris dans une impasse. Il ne peut plus gouverner comme avant, l'arbitraire monarchique est désormais contesté et délégitimé, mais il est tout aussi incapable de gouverner autrement. Les institutions constitutionnelles existent formellement, mais demeurent fragiles, contestées et privées des instruments nécessaires à leur effectivité. Le pouvoir central survit dans un état de suspension, juridiquement limité, politiquement affaibli, socialement concurrencé et administrativement incapable de produire une action cohérente. Dans cette impasse structurelle, les acteurs qui avaient déjà structuré l'ordre politique en marge de l'État, réseaux religieux, autorités locales, notables, puissances étrangères, ne disparaissent pas ; au contraire, ils se réajustent

à la nouvelle configuration. L'échec de la recomposition constitutionnelle ne produit pas un vide, mais un rééquilibrage au détriment du centre. La souveraineté, loin d'être ré-centralisée, demeure fragmentée, tandis que la monarchie perd progressivement sa capacité à jouer un rôle d'arbitre entre forces concurrentes et se retrouve réduite à une fonction symbolique dépourvue d'efficacité réelle.

La chute des Qadjars ne résulte donc ni d'un soulèvement décisif ni d'un effondrement soudain, mais d'un processus d'usure politique. Privé de légitimité symbolique, incapable de restaurer l'autorité sans la Constitution, et incapable de faire fonctionner la Constitution contre les forces qui la vident de sa substance, le régime se maintient par inertie. Son remplacement devient progressivement pensable, puis acceptable, non parce qu'une alternative consensuelle aurait émergé, mais parce que le maintien de la dynastie cesse d'apparaître comme une solution et finit par être perçu comme un obstacle à toute recomposition durable du pouvoir.

Cette phase constitue le véritable moment de bascule, non celui de la révolution, mais celui de la déconnexion définitive entre la dynastie qadjare et toute possibilité de souveraineté opérante. C'est dans cet espace d'épuisement que s'ouvrent les conditions de l'émergence d'un autre type de pouvoir, fondé non sur la négociation des légitimités, mais sur la centralisation, la coercition et la reconstruction autoritaire de l'État, un pouvoir qui prétend résoudre par la force ce que le constitutionnalisme n'a pu résoudre par le droit.

Le coup d'État de 1921 et l'émergence du pouvoir pahlavi

Lorsque la Première Guerre mondiale éclate en 1914, la Perse qadjare proclame officiellement sa neutralité, mais celle-ci demeure largement déclarative, faute de moyens politiques et militaires permettant de la faire respecter. L'État, dépourvu de moyens militaires, administratifs et financiers, est incapable de contrôler son territoire ou d'empêcher la pénétration simultanée des forces russes, britanniques et ottomanes. Pour l'essentiel de la population, toutefois, la guerre ne se donne pas à penser comme un conflit international ou comme une atteinte abstraite à la souveraineté nationale : elle est vécue comme une aggravation brutale d'un désordre déjà structurel. Les catégories de perception dominantes sont locales et immédiates, faim, insécurité, réquisitions, violences, et non politiques ou idéologiques. Il n'existe pas, à ce moment, d'horizon national partagé permettant une mobilisation collective autour de l'État ou de sa défense ; la guerre ne fait qu'exposer l'absence d'un imaginaire national unificateur.

Du côté religieux, la situation n'est guère plus propice à une réponse unifiée. Le chiisme duodécimain ne dispose ni d'une autorité centrale ni d'une doctrine politique homogène face à la guerre. Les principaux *marjaʿs* du chiisme duodécimain, en nombre restreint, sans

autorité centralisée, et majoritairement établis à Najaf et Karbala (en Irak), adoptent le plus souvent une posture de prudence doctrinale : le conflit oppose des puissances non chiites, et la Perse, bien que violée dans sa neutralité, n'est pas engagée dans une guerre déclarée susceptible de justifier un jihād défensif clairement formulé.

Les condamnations de l'ingérence étrangère existent, mais elles s'expriment en termes moraux ou communautaires, non comme une défense explicite de la souveraineté étatique perse. Ainsi, ni les populations ni les autorités religieuses ne pensent la guerre dans le cadre d'un projet politique national. Cette dissociation révèle moins une crise conjoncturelle qu'un vide structurel, l'absence d'un cadre de souveraineté reconnu, capable de légitimer l'exercice de la contrainte étatique et de l'articuler à une représentation politique et symbolique partagée, un vide que la guerre rend soudain visible.

Dès les premières années du conflit, la Perse devient un espace stratégique traversé, occupé et exploité par les puissances belligérantes. La Russie tsariste contrôle de facto le nord du pays ; le Royaume-Uni renforce sa présence au sud et au sud-ouest, notamment pour protéger les routes vers l'Inde et les intérêts pétroliers récemment découverts ; l'Empire ottoman mène des opérations militaires à l'ouest ; l'Allemagne tente d'agir indirectement par des réseaux locaux pour affaiblir la position britannique. La Perse n'est pas un acteur de la guerre, mais un terrain de guerre par procuration où chaque puissance projette ses propres objectifs stratégiques.

Cette situation a des conséquences immédiates et profondes, la circulation et le stationnement de troupes étrangères sur le territoire perse, hors de tout contrôle étatique, désorganisent les structures administratives, entraînent l'effondrement des infrastructures, provoquent des réquisitions massives et des ruptures des circuits d'approvisionnement, et débouchent sur une crise humanitaire majeure, rendant manifeste l'incapacité du pouvoir qadjar à exercer une souveraineté effective sur son propre espace. Entre 1917 et 1919, une famine de grande ampleur frappe le pays, aggravée par l'incapacité du pouvoir central à coordonner une réponse. Pour une large partie de la population, l'État qadjar devient non seulement impuissant, mais invisible.

Sur le plan politique, la guerre accentue brutalement la fragmentation interne déjà existante. Les autorités locales, les chefferies tribales, les notables urbains et les réseaux religieux agissent de manière largement autonome. Certains groupes s'alignent ponctuellement sur les Ottomans, d'autres sur les Russes ou les Britanniques, non par adhésion idéologique, mais par logique de survie et d'opportunité locale. Le centre ne dirige plus : il subit.

La Révolution bolchévique de 1917, constitue un tournant décisif. Le retrait brutal des forces russes du nord de la Perse crée un vide stratégique majeur. L'équilibre précaire entre puissances étrangères se rompt, et le Royaume-Uni devient l'acteur extérieur dominant. Cette domination ne se traduit pas immédiatement par une annexion ou un protectorat

formel, mais par une tentative de mise sous tutelle indirecte, illustrée par l'accord anglo-persan de 1919. Cet accord, largement rejeté à l'intérieur du pays, révèle néanmoins une réalité fondamentale : la Perse est désormais perçue comme un espace à stabiliser, non comme un État souverain à respecter, un territoire à gérer plutôt qu'un partenaire politique.

À l'intérieur, la situation est tout aussi critique. Le constitutionnalisme est discrédité par son incapacité à gouverner en temps de crise. La monarchie qadjare a perdu toute autorité symbolique. L'administration est paralysée, les finances exsangues, et les forces armées inexistantes en dehors de quelques unités disparates. Dans ce paysage d'effondrement, une seule institution militaire conserve une cohérence minimale : la Brigade cosaque perse, héritée de l'encadrement russe, relativement disciplinée et structurée.

C'est dans cette brigade qu'émerge Reza Khan, officier expérimenté, il incarne une forme de pouvoir entièrement différente de celle des élites traditionnelles. Il ne s'appuie ni sur une légitimité dynastique, ni sur une autorité religieuse, ni sur un projet constitutionnel, mais sur la capacité matérielle d'imposer l'ordre par la force. Aux yeux des Britanniques, désormais seuls maîtres du jeu extérieur, il apparaît comme un acteur pragmatique, capable de stabiliser le pays et de contenir toute menace bolchevique, sans pour autant porter un projet idéologique hostile.

Le coup d'État de février 1921 n'est donc ni une insurrection populaire, ni une révolution nationale. Il s'agit d'une prise de contrôle militaire rapide, menée dans un climat d'indifférence générale, voire de soulagement. Le pouvoir qadjar ne tombe pas sous les coups d'un adversaire puissant, mais parce qu'il n'a plus les moyens de se défendre. Reza Khan entre à Téhéran presque sans résistance, impose un nouveau gouvernement et se présente immédiatement comme le restaurateur de l'ordre.

Les années suivantes confirment cette trajectoire. En concentrant progressivement les leviers du pouvoir, armée, administration, finances, Reza Khan transforme un coup d'État opportuniste en processus de consolidation étatique. La déposition formelle des Qadjars en 1925 ne fait qu'entériner un rapport de force déjà établi.

Du côté des réseaux religieux chiites et des *marjaʿs*, sa nomination comme chah ne suscite ni approbation ni condamnation : Reza Khan demeure pour eux un acteur socialement et religieusement opaque, sans lignée identifiable, sans réputation de piété, et issu d'une brigade cosaque longtemps encadrée par les Russes avant d'être soutenu par les Britanniques. Ne disposant d'aucun fondement doctrinal clair pour le soutenir ou pour s'y opposer, et incapables d'évaluer ses intentions religieuses, les *marjaʿs* choisissent de ne formuler aucune prise de position publique.

La dynastie pahlavi ne naît pas d'un projet révolutionnaire, mais de la nécessité fonctionnelle de reconstruire un État capable de gouverner après une décennie de guerre, d'occupation et de désintégration ; elle s'impose comme la seule solution praticable dans un paysage institutionnel dévasté.

Déconstruction V

Reza Phalavie, la reconstruction et la chute

Décomposition et recomposition

La transformation politique de la Perse sous Reza Khan Pahlavi ne s'inscrit pas dans une trajectoire isolée. Elle relève d'une séquence plus vaste, propre aux espaces impériaux en décomposition après la Première Guerre mondiale. Entre 1917 et 1923, quatre grandes structures impériales s'effondrent, l'Empire russe, l'Empire ottoman, l'Empire austro-hongrois et l'Empire allemand, ouvrant une période de recomposition brutale des souverainetés. La généralisation de la guerre industrielle, l'épuisement des sociétés et la montée des nationalismes contraignent des États affaiblis à reconstruire dans l'urgence un pouvoir central capable de gouverner des territoires fragmentés, de lever l'impôt et d'assurer l'ordre, non plus par la médiation de structures traditionnelles, mais par la centralisation des fonctions régaliennes[76]. À cet égard, la démarche engagée par Reza Chah présente de fortes similarités structurelles avec celle de Mustafa Kemal Atatürk en Anatolie, même primauté accordée à l'armée comme matrice de l'État, même volonté de neutraliser les autorités religieuses et locales comme médiations politiques, même projet d'homogénéisation nationale imposé par le haut. La différence tient moins à la finalité qu'au degré d'élaboration idéologique, là où Atatürk théorise et formalise un projet doctrinal explicite, Reza Chah applique de manière autoritaire un programme conçu par des cercles d'intellectuels et de technocrates, sans en être le principal stratège intellectuel.

Dans des régions aussi différentes que l'Anatolie, la Russie ou le Moyen-Orient, la même question structure les trajectoires politiques : comment refonder une autorité étatique après l'effondrement des cadres impériaux anciens. En Anatolie, Mustafa Kemal Atatürk engage un programme de réformes radicales pour refonder un État républicain sur les ruines de l'Empire ottoman et rompre avec l'ordre ancien. En Russie, la révolution bolchévique de 1917 renverse le tsarisme, détruit l'Empire et inaugure un nouveau régime fondé sur la centralisation soviétique après une guerre civile dévastatrice. Au Moyen-Orient, la disparition de l'autorité ottomane ouvre la voie à l'instauration de mandats britanniques et

[76] Sur la centralisation des fonctions régaliennes sous Reza Khan Pahlavi, voir notamment les analyses qui soulignent la volonté du nouveau pouvoir de recentrer l'exercice de la souveraineté, fiscalité, justice, police, armée, entre les mains d'un État national unifié. Cette politique s'inscrit dans un mouvement plus large de reconstruction étatique observé dans les anciens espaces impériaux après 1918, où la consolidation du pouvoir passe par la monopolisation de la violence légitime, la création d'une administration centralisée et la réduction de l'autonomie des autorités locales et religieuses. En Iran, ce processus se traduit par la formation d'une armée nationale, la réorganisation du système fiscal et judiciaire, et la marginalisation progressive des médiations traditionnelles héritées de l'époque qajare.

français, qui redessinent les frontières et placent de vastes territoires sous administration impériale européenne, dans un cadre où la souveraineté locale demeure étroitement contrôlée. La Perse et l'Irak deviennent partie intégrante de la sphère d'influence britannique.

En Perse, la spécificité du régime pahlavi tient d'abord à la nature non idéologique de son projet politique. Reza Khan ne cherche ni à mobiliser une doctrine révolutionnaire, ni à restaurer une légitimité dynastique ou religieuse. Son objectif est plus élémentaire et plus radical, désactiver les médiations sociales héritées de l'époque qadjare, clergé, notables locaux, chefs tribaux, pour leur substituer un rapport direct, vertical et disciplinaire entre l'État et la population. Cette désactivation ne procède pas de la négociation, mais d'un usage systématique de la contrainte, désarmement, arrestations, exils forcés, dissolution des autorités locales et militarisation de l'administration. Dans un contexte où l'autorité centrale s'est effondrée et où les puissances étrangères interviennent dans les affaires internes, cette stratégie vise à reconstruire un État capable de gouverner sans partage. Elle explique à la fois la centralité accordée à l'armée, à l'administration et à l'école, et l'indifférence initiale du régime à toute forme de justification doctrinale, jugée secondaire face à l'urgence de la reconstruction étatique.

La légitimité du pouvoir pahlavi n'est donc pas héritée, mais produite par une mise en scène active de l'État comme principe d'ordre, de rationalité et de modernité. Cette mise en scène s'accompagne d'une violence symbolique destinée à délégitimer les formes antérieures d'autorité, perçues comme archaïques, fragmentaires ou irrationnelles. Le recours croissant à l'imaginaire de la Perse préislamique, références achéménides, sassanides, figures héroïques, ne relève pas d'un simple nationalisme culturel. Il constitue une stratégie symbolique de déplacement de la mémoire politique, destinée à substituer à la temporalité chiite du martyre, de l'occultation et de l'attente une temporalité nationale longue, continue et souveraine. Ce récit n'est pas élaboré par Reza Chah lui-même, mais par des cercles d'intellectuels nationalistes et de technocrates modernisateurs, tandis que le chah en impose l'application par la coercition étatique. En réorientant ainsi le récit collectif, le régime cherche à marginaliser l'islam comme ressource de légitimation politique, non par confrontation doctrinale, mais par saturation de l'espace symbolique.

Sur le plan social, cette logique se traduit par un traitement différencié des groupes constitutifs de la société perse. Les élites urbaines, militaires et bureaucratiques sont intégrées comme relais du nouvel État, tandis que les autorités religieuses, les notables locaux et les structures tribales sont progressivement privées de leurs fonctions autonomes. Cette dépossession s'accompagne d'une répression sélective, arrestation de chefs tribaux, exil de notables, surveillance des oulémas, censure de la presse et neutralisation des réseaux constitutionnalistes. Il ne s'agit pas de les éliminer comme groupes sociaux, mais de les déposséder de leur capacité d'encadrement, justice, fiscalité, médiation politique, production symbolique, afin que l'État devienne l'unique instance de régulation, capable de

s’adresser directement aux individus sans intermédiaires reconnus. Le régime pahlavi se construit ainsi non par négociation, mais par substitution, en absorbant ou neutralisant toute forme de pouvoir intermédiaire. La logique centralisatrice s’applique aussi aux régions périphériques et aux populations non persanophones. Kurdes, Arabes, Turkmènes, Baloutches, Azéris ou Ouzbeks ne sont pas pensés comme des composantes politiques d’une pluralité nationale, mais comme des espaces à sécuriser, pacifier et homogénéiser. Les campagnes militaires, le désarmement forcé des tribus, suppression des autonomies locales, redécoupage territorial, contrôle des mobilités, la sédentarisation imposée, et l’imposition du persan comme langue administrative, constituent des instruments centraux de cette politique. C’est à cette époque que le nom de la Perse devient Iran.

Cette neutralisation systématique des pouvoirs intermédiaires affecte directement les institutions religieuses chiites, qui constituaient l’une des principales médiations sociales et symboliques de l’époque qadjare. Dans ce cadre, l’absence de projet religieux explicite du régime pahlavi ne signifie pas neutralité confessionnelle. Le chiisme n’est ni mobilisé ni combattu comme doctrine, mais dépolitisé, encadré et relégué à la sphère rituelle et morale. Cette dépolitisation, combinée à l’absence d’un sentiment national fort, a paradoxalement renforcé le rôle du chiisme comme vecteur principal d’appartenance pour les populations. Privées d’une identification à une “nation iranienne” réellement constituée, les sociétés se sont repliées sur l’espace religieux comme cadre de cohésion et de continuité sociale. En excluant le religieux de toute fonction de légitimation du pouvoir, l’État cherche à monopoliser la production du sens politique, de l’histoire et de l’identité collective. Cette marginalisation ne procède pas d’un conflit théologique, mais d’une stratégie étatique de centralisation symbolique et institutionnelle, visant à réduire le chiisme à un ensemble de pratiques encadrées, dépourvues de portée politique.

Cette réduction du chiisme à une fonction rituelle ne reste toutefois pas sans effets sur son organisation interne. En privant les institutions religieuses de toute capacité d’intervention publique, le régime ne se limite pas à les marginaliser symboliquement, il les oblige à reconfigurer leurs modes d’action, leurs espaces d’enseignement et leurs réseaux de sociabilité. La pression exercée par l’État, si elle réduit l’influence publique et visible du clergé, crée simultanément les conditions d’une rationalisation interne du champ chiite, clarification des hiérarchies savantes, recentrage sur la formation doctrinale, consolidation des réseaux de financement et renforcement de la discipline institutionnelle. Autrement dit, la dépolitisation imposée par l’État ne produit pas une simple contraction doctrinale, mais déclenche une recomposition pratique du champ chiite, qui se réorganise pour survivre dans un environnement où l’espace religieux visible se rétrécit et où les médiations traditionnelles sont progressivement neutralisées.

La recomposition du champ chiite sous le régime pahlavi ne relève pas seulement d’une adaptation doctrinale abstraite ; elle s’inscrit dans une série de transformations pratiques, institutionnelles et sociales qui redéfinissent les modalités d’existence du religieux dans un

espace politique désormais centralisé. La réduction des marges d'autonomie du clergé, la surveillance des institutions religieuses et la volonté de l'État de monopoliser la production du sens politique contraignent les acteurs chiites à déplacer leurs activités vers des formes plus discrètes, plus fragmentées et plus transnationales. La fermeture progressive des espaces publics d'expression religieuse, contrôle des mosquées, encadrement des *hawza*, limitation des processions, censure des prêches, ne conduit pas à une disparition du religieux, mais à son déplacement. Les activités doctrinales et pédagogiques se réorganisent autour de réseaux discrets : *majāles*[77] tenus dans des maisons privées, cercles d'étude fonctionnant en marge des institutions officielles, écoles religieuses semi-clandestines, réseaux de charité servant de façade à des activités doctrinales, sociabilités du bazar qui assurent financement, protection et diffusion. Il ne s'agit pas d'une clandestinité révolutionnaire, mais d'une clandestinité de continuité, visant à maintenir la transmission doctrinale malgré la réduction de l'espace public.

Face à ces contraintes imposées, une grande partie de la formation religieuse se déplace vers les grands centres chiites d'Irak, notamment Najaf, Karbala et Kaẓimiyya. Ces *hawza* deviennent des lieux de formation pour les futurs cadres religieux iraniens, des espaces de production doctrinale relativement protégés et des relais pour la diffusion de textes vers l'Iran par des réseaux de pèlerins, de marchands et de donateurs. Les étudiants formés en Irak retournent ensuite en Iran avec des réseaux, des textes et des orientations doctrinales, contribuant à une transnationalisation du doctrinal chiite. Le bazar (le réseau de marchands, d'artisans, de guildes, de solidarités et de médiations) joue un rôle central dans cette recomposition, il assure le financement des *hawza*, la reproduction et la circulation des textes, la protection matérielle des religieux et la transmission d'informations entre villes et régions. Les associations caritatives servent quant à elles de relais institutionnels, offrant une couverture pour les activités religieuses, des lieux de sociabilité, des espaces de recrutement et des canaux de redistribution. Ces structures permettent au chiisme de maintenir une présence sociale sans confrontation directe avec l'État.

Il serait inexact de qualifier l'ensemble de ces activités de clandestines. Le chiisme reste visible comme religion, les mosquées demeurent ouvertes, les pèlerinages sont autorisés, les *hawza* continuent de fonctionner et les *marjaʿs* sont identifiés. Mais il devient discret comme institution, les réseaux d'enseignement, de financement et de diffusion se déplacent vers des espaces moins exposés. Et il devient clandestin comme acteur politique, les discussions doctrinales à portée politique, les critiques du régime, les stratégies de survie institutionnelle et les alliances ponctuelles se déroulent hors du regard de l'État. Le religieux n'est donc pas clandestin ; c'est le politique dans le religieux qui l'est.

Cette situation n'échappe pas aux Britanniques. Ces derniers ne sont ni ignorants ni aveugles face à ces réalités sociales. Ils disposent d'informations provenant des consulats, des réseaux

[77] *Majāles*, en singulier *majlis* n'a pas d'équivalent unique en français, car son sens dépend fortement du contexte. Il peut désigner une assemblée, une réunion, un cercle d'étude, une séance, une assemblée rituelle.

marchands, des tribus chiites du sud de l'Irak, des pèlerinages et des administrations locales. Ils savent que les *marjaʿs* forment des étudiants iraniens, que les textes circulent entre Najaf et l'Iran, que les réseaux du bazar financent les *hawza* et que certaines familles religieuses entretiennent des liens transnationaux. Mais ils laissent faire, pour une raison simple, ces réseaux ne menacent pas leur ordre régional. Le chiisme de cette période est non révolutionnaire, non insurrectionnel, non anti-britannique et préoccupé par sa survie plutôt que par la politique impériale. Pour les Britanniques, la priorité est de stabiliser l'Iran, de contenir l'influence soviétique et de soutenir un pouvoir central fort. Un clergé affaibli, dépolitisé et replié sur le rituel constitue un équilibre utile. Ils tolèrent donc une clandestinité contrôlée, tant qu'elle ne se transforme pas en mobilisation politique.

A partir de 1940, l'équilibre fragile construit par Reza Chah commence à se fissurer. Les autorités britanniques observent avec une inquiétude croissante la présence accrue de ressortissants allemands en Iran, l'activité de réseaux techniques, commerciaux et diplomatiques liés au Reich, ainsi que le refus persistant du souverain iranien de procéder à leur expulsion malgré des pressions répétées. Pour Londres, ces éléments ne constituent pas une série d'incidents isolés, mais les signes convergents d'une stratégie allemande visant à exploiter les failles des États du Moyen-Orient afin de menacer les lignes impériales britanniques reliant la Méditerranée, l'Inde et le Golfe.

En Irak, où se trouvent les principaux centres du chiisme (Najaf, Karbala, Kaẓimiyya) et où sont établies les plus hautes autorités religieuses, le coup d'État d'avril 1941 joue un rôle décisif dans cette lecture stratégique. Mené par des officiers sunnites nationalistes issus de l'appareil militaire hérité de l'Empire ottoman, hostiles à la tutelle britannique et soutenus par l'Allemagne, ce putsch confirme aux yeux de Londres le potentiel de déstabilisation des élites sunnites nationalistes dans les anciens espaces impériaux. L'intervention militaire britannique qui suit, destinée à renverser le gouvernement de ces officiers, marque un tournant, elle consacre l'idée qu'aucune neutralité proclamée ne peut être tolérée dans un contexte de guerre totale et que tout régime jugé ambigu doit être neutralisé avant de basculer dans le camp adverse.

Dans cette logique impériale, les Britanniques développent une gestion différenciée des forces sociales et religieuses de la région. Les réseaux sunnites nationalistes, souvent liés à l'expérience ottomane, à des cadres militaires politisés et à des discours panarabes ou panislamiques, sont perçus comme particulièrement perméables à l'influence allemande et comme des foyers potentiels d'insurrection. À l'inverse, les réseaux chiites, qu'ils soient irakiens ou iraniens, apparaissent aux yeux des administrateurs britanniques comme moins centralisés politiquement, davantage fragmentés doctrinalement et prioritairement préoccupés par la préservation de leurs institutions religieuses et sociales. Ils sont ainsi perçus non comme des alliés, mais comme des forces socialement stabilisatrices, capables de contrebalancer les élites sunnites sans constituer, à court terme, une menace politique structurée pour l'ordre impérial.

C’est dans ce cadre que la tolérance britannique à l’égard des réseaux chiites doit être comprise. Elle ne repose ni sur une sympathie confessionnelle ni sur une stratégie de promotion du chiisme, mais sur un calcul pragmatique : laisser subsister un champ religieux dépolitisé, socialement enraciné et transnational, afin de maintenir un équilibre interne minimal et d’éviter la concentration du mécontentement autour d’acteurs sunnites nationalistes jugés plus dangereux. Cette lecture confessionnelle instrumentale transforme une série de signaux dispersés, présence allemande en Iran, agitation irakienne, ambiguïtés diplomatiques de Reza Chah, en une menace stratégique cohérente nécessitant une réponse directe.

En août 1941, cette analyse débouche sur l’intervention militaire conjointe des forces britanniques au sud et soviétiques au nord de l’Iran. Officiellement justifiée par la nécessité de sécuriser les voies d’approvisionnement vers l’Union soviétique et de neutraliser l’influence allemande, l’opération révèle en réalité l’échec définitif de la stratégie d’autonomie diplomatique poursuivie par Reza Chah. Pris dans un rapport de forces asymétrique, le souverain iranien ne dispose plus des moyens politiques ni militaires de résister à une action alliée présentée comme impérative pour la sécurité régionale. Sous la pression conjointe de Londres et de Moscou, Reza Chah abdique en septembre 1941. Son fils, Mohammad Reza Pahlavi, est imposé dans un contexte radicalement différent de celui qui avait permis l’ascension de son père. Là où Reza Chah avait tenté, avec des marges de manœuvre limitées, de jouer des rivalités internationales pour préserver une souveraineté relative, Mohammad Reza accède au trône dans un pays occupé, dépendant et placé sous surveillance constante. Sa légitimité ne repose plus sur un projet de reconstruction étatique autonome, mais sur l’acceptation alliée, condition indispensable à la survie de la monarchie.

Pour les Britanniques, l’enjeu dépasse largement le simple remplacement d’un souverain jugé trop indépendant. Il s’agit de rétablir un ordre régional contrôlable, de neutraliser durablement les influences concurrentes, allemandes au premier chef, et de maintenir un équilibre interne fondé sur la fragmentation des forces politiques. Dans cette configuration, la marginalisation des élites sunnites nationalistes et la tolérance encadrée des réseaux chiites participent d’une même logique impériale : empêcher l’émergence d’un acteur politique unifié capable de contester l’ordre régional imposé, tout en garantissant une stabilité sociale minimale indispensable à la circulation des ressources, des armées et du pétrole.

L’arrivée de Mohammad Reza Pahlavi au pouvoir inaugure une période de dépendance accrue. L’Iran reste occupé par les forces britanniques et soviétiques, qui contrôlent les axes ferroviaires, les communications stratégiques et une partie des ressources économiques. Le nouveau chah, jeune, inexpérimenté et placé sur le trône par décision extérieure, doit composer avec une souveraineté amputée. Ce choix ne relève pas uniquement d’une logique de continuité dynastique formelle. Pour les Britanniques, Mohammad Reza Pahlavi incarne une figure politiquement malléable, dépourvue de base autonome de pouvoir et encore non

inscrite dans des réseaux idéologiques ou militaires solides. Là où Reza Chah s'était progressivement émancipé de ses soutiens initiaux, son fils apparaît comme un souverain sans capital symbolique propre, dépendant de l'appui extérieur pour sa légitimité même. Cette faiblesse n'est pas un défaut, mais une qualité stratégique. Son autorité réelle est limitée par la présence militaire étrangère, par les exigences alliées et par une administration qui fonctionne désormais sous surveillance. À la différence de son père, Mohammad Reza Chah n'est porteur d'aucun mythe fondateur. Il n'est ni le restaurateur de l'ordre, ni le modernisateur autoritaire, ni l'homme fort issu de l'armée. Son accession au trône ne s'inscrit pas dans une rupture historique, mais dans une déposition imposée. Cette absence de récit héroïque prive la monarchie d'une capacité de mobilisation symbolique et transforme le souverain en simple garant de continuité institutionnelle sous tutelle étrangère.

Dans ce contexte, le pouvoir central se reconfigure autour d'un équilibre précaire. Le maintien d'un souverain jeune et politiquement fragile répond également à une logique plus discrète : empêcher l'émergence rapide d'un nouveau centre de gravité politique capable de recomposer les alliances internes. Un chah faible limite la capacité de l'État à discipliner les élites, à mobiliser l'armée ou à s'appuyer sur un nationalisme actif. Cette configuration favorise la fragmentation des forces sociales, partis, notables, religieux, militaires, et rend toute contestation globale de l'ordre imposé plus difficile. Les Alliés imposent des réformes administratives, surveillent les nominations, et exigent une coopération totale dans l'effort de guerre. Le gouvernement iranien, affaibli, oscille entre collaboration contrainte et tentatives de préserver un minimum d'initiative interne.

Le chah, quant à lui, cherche à affirmer son rôle symbolique tout en évitant toute confrontation avec les puissances occupantes. Cette prudence s'étend également au champ interne, c'est-à-dire aux forces politiques et sociales iraniennes. Contrairement à Reza Chah, Mohammad Reza ne dispose ni de la force politique ni de la légitimité nécessaire pour imposer une nouvelle phase de confrontation avec les forces d'opposition, dont les institutions religieuses. Sa marge d'action se réduit à des gestes prudents, destinés à maintenir la continuité dynastique sans provoquer de tensions supplémentaires. Cette pluralisation du champ politique ne profite cependant pas de manière égale à l'ensemble des acteurs. Les forces nationalistes et partisanes gagnent en visibilité, mais demeurent fragmentées, dépendantes de conjonctures électorales et exposées à la répression dès que l'État tente de se reconstituer. À l'inverse, les réseaux religieux, moins visibles mais mieux enracinés socialement, transforment la faiblesse monarchique en opportunité organisationnelle. Dans un espace où l'État n'est plus en mesure d'imposer une identité unifiée, l'appartenance religieuse s'impose progressivement comme cadre stable de cohésion, de mobilisation et de continuité sociale.

Réactivation du champ religieux et gestion impériale de la stabilité (Iran – Irak)

La première conséquence de l'affaiblissement de l'État après l'abdication de Reza Chah est la réactivation rapide des réseaux religieux traditionnels. Libéré de la pression autoritaire exercée durant les années 1930, le champ religieux retrouve une marge d'autonomie fonctionnelle. Sur le plan institutionnel, les *hawza* de Qom et de Najaf reprennent leurs activités ordinaires telles que la formation juridique, la production doctrinale, l'arbitrage social et la gestion des biens religieux. Les circuits de financement tels que le bazar, les notables, les dons pieux, les fondations, se réorganisent, tandis que les *marja's* (autorités religieuses) réaffirment leur rôle de référence morale et sociale. Cette recomposition correspond moins à une transformation du religieux qu'à une normalisation après une période de compression autoritaire. Le clergé ne se politise pas ; il ne cherche pas à contester la monarchie ; il cherche à préserver et étendre ses espaces d'autonomie ; il se réinstalle dans des fonctions que l'État n'est plus en mesure d'assurer efficacement. Ce retour des religieux s'observe aussi dans les espaces sociaux concrets. Dans les villes comme dans les campagnes, les institutions religieuses assurent des services essentiels tels que l'enseignement de base, la médiation familiale, l'assistance caritative, l'encadrement des quartiers et des bazars. L'influence religieuse s'approfondit socialement, tout en restant politiquement prudente.

Cette recomposition interne du champ chiite s'inscrit toutefois dans un environnement géopolitique structuré par la stratégie impériale britannique. En Iran comme en Irak, les autorités britanniques ne se contentent pas d'observer passivement les transformations sociales. Leur priorité est la stabilisation des territoires stratégiques, la sécurisation des voies de communication et la neutralisation des forces perçues comme dangereuses, notamment les nationalismes radicaux, les mouvements anti-impérialistes et, surtout, les organisations communistes susceptibles de s'articuler à l'influence soviétique.

Dans ce cadre, le champ religieux chiite apparaît comme un acteur socialement utile. Non révolutionnaire, non insurrectionnel et largement hostile au communisme athée, il offre un contrepoids implicite aux forces politiques modernes jugées plus instables. Les Britanniques n'organisent pas le retour du religieux, mais adoptent une politique de tolérance active : ils s'abstiennent de soutenir une reprise de la répression anticléricale, ferment les yeux sur la reconstitution des réseaux religieux et acceptent l'autonomie fonctionnelle des institutions chiites. Cette attitude contraste avec la surveillance étroite et la répression exercées contre les partis nationalistes et communistes.

L'Irak fournit un exemple particulièrement révélateur de la gestion différenciée des forces sociales par les puissances impériales. Sous tutelle britannique, le régime monarchique hachémite réprime sévèrement le Parti communiste irakien à la fin des années 1940,

culminant avec l'exécution de ses dirigeants en 1949. Cette répression ne relève pas d'un excès local, mais s'inscrit dans un climat régional anticommuniste structuré par la présence britannique, visant à neutraliser les mouvements idéologiques jugés subversifs. Parallèlement, les hautes figures du chiisme établis à Najaf et Karbala, bien que socialement influents, adoptent une prudence politique structurale, ils évitent toute confrontation directe avec l'État, mais restent extrêmement actifs sur le plan social et institutionnel. Profondément hostiles à l'idéologie communiste, ils bénéficient implicitement de la répression des dirigeants du Parti communiste, qui réduit les contestations idéologiques et les mobilisations populaires susceptibles de remettre en question l'autorité religieuse. Le religieux, bien qu'il ne soit pas intégré comme partenaire politique de l'État, il devient facteur conservateur et stabilisateur, dont la prudence politique se combine avec un renforcement social silencieux, préparant le champ chiite à jouer un rôle central dans les décennies suivantes.

En Iran, la gestion britannique des forces sociales repose sur une manipulation fine des équilibres internes plutôt que sur une répression uniforme. À partir du début des années 1940, Londres tolère une liberté politique relative accordée aux communistes et aux nationalistes iraniens, non par adhésion à leurs projets, mais parce que cette ouverture contrôlée empêche la cristallisation immédiate d'un front unifié contre l'ordre établi. Cette tolérance est cependant étroitement encadrée et compensée par le maintien, voire la restauration tacite, de réseaux religieux chiites puissants, capables de contenir socialement et moralement ces courants séculiers. Le clergé, profondément anticommuniste et inquiet de l'attrait exercé par les idéologies égalitaires dans les milieux populaires et urbains, trouve dans cette configuration un intérêt objectif, la répression des mouvements communistes, comme en Irak en 1949, affaiblit un concurrent idéologique direct sans l'exposer à un affrontement frontal avec l'État. Les autorités britanniques exploitent ainsi cette convergence implicite : le religieux n'est pas mobilisé comme acteur politique autonome, mais instrumentalisé comme force de stabilisation sociale et de neutralisation idéologique. Cette stratégie, déjà à l'œuvre en Irak, se retrouve en Iran sous une forme plus indirecte, où la présence active des réseaux chiites contribue à canaliser la contestation et à limiter l'impact des nationalismes radicaux et du communisme, tout en donnant l'illusion d'un pluralisme politique contrôlé.

La nationalisation du pétrole, Mossadegh et la clôture impériale de la souveraineté

Au tournant des années 1950, la domination britannique en Iran entre dans une phase de contestation ouverte. Cette contestation ne se limite pas à une revendication sectorielle liée au pétrole, mais renvoie à une expérience plus large de souveraineté confisquée. L'ensemble

des ressources stratégiques du pays, financières, douanières, industrielles et territoriales, demeure soumis à des mécanismes de contrôle indirect hérités de l'ordre impérial. Toutefois, le pétrole acquiert une centralité particulière. Ressource nouvelle, quantifiable, exportable et juridiquement encadrée par des concessions inégales, il condense en un objet unique l'expérience de la dépossession. Dans un contexte de pauvreté persistante, de déséquilibres sociaux visibles et d'attentes économiques frustrées, le pétrole devient le symbole d'une richesse nationale absente, produite sur un territoire arabe, l'émirat de Mohammerah, annexé par la force sous Reza Chah, mais captée ailleurs. Il ne cristallise pas seulement une revendication économique, mais une blessure symbolique durable.

Cette politisation du pétrole intervient dans un environnement international instable. La montée de l'Union soviétique, la victoire communiste en Chine en 1949 et l'extension des luttes anticoloniales renforcent la perception occidentale d'un monde périphérique en basculement. L'Iran apparaît alors comme un espace stratégique à sécuriser : couloir énergétique, frontière méridionale de l'URSS, et laboratoire potentiel de contagion nationaliste. Dans ce cadre, la gestion britannique repose sur une stratégie de fragmentation contrôlée. Les forces nationalistes et communistes bénéficient d'une tolérance relative, limitée et réversible, tandis que les réseaux religieux chiites sont utilisés comme instruments de stabilisation sociale. Ils ne sont pas de simples facteurs passifs, mais des relais conservateurs capables de contenir la conflictualité ouvrière, idéologique et révolutionnaire sans remettre en cause l'ordre impérial régional. Cette crainte d'une «contagion nationaliste» ne concerne pas seulement les élites persanes, mais l'ensemble des minorités annexées par la force sous Reza Chah, Kurdes, Arabes, Baloutches, Turkmènes, Ouzbeks, dont les revendications territoriales ou linguistiques sont perçues comme autant de foyers potentiels d'instabilité.

La contestation, d'abord diffuse, trouve progressivement une traduction politique. Le *Majles* (le Parlement) devient l'espace de formulation d'un conflit désormais explicite entre souveraineté nationale et domination économique. Le 15 mars 1951, il adopte la loi de nationalisation du pétrole, mettant fin juridiquement aux concessions de l'*Anglo-Iranian Oil Company* ; le Sénat la ratifie le 20 mars. Cette décision ne constitue pas un geste impulsif, mais l'aboutissement d'un long processus de politisation parlementaire. Mohammad Mossadegh est nommé Premier ministre le 28 avril 1951 précisément pour mettre en œuvre cette décision devenue inévitable.

Mossadegh n'est ni un révolutionnaire ni un populiste. Juriste de formation, figure du constitutionnalisme iranien et héritier de la tradition de 1906, il incarne une tentative de récupération souveraine par le droit. Issu de l'aristocratie qadjare, d'origine turkmène, et formé dans les milieux juridiques européens, il porte une conception de l'État héritée d'un Iran impérial multiethnique plutôt que du nationalisme homogénéisant promu par les Pahlavi. Son projet ne vise ni l'abolition de la monarchie ni la rupture avec l'ordre institutionnel, mais la restitution d'un contenu réel à une souveraineté vidée de sa

substance. Sa radicalité est celle d'un aristocrate légaliste : transformer l'ordre sans le renverser, affirmer l'indépendance sans rompre avec le cadre constitutionnel. Le Front national qui se structure autour de lui agrège des forces hétérogènes, parlementaires, nationalistes libéraux, intellectuels urbains, segments du bazar et une partie du clergé modéré, unifiées par un consensus minimal, notamment le contrôle effectif des ressources nationales. Cette position non ethnique lui permet de rassembler des soutiens au-delà des clivages identitaires, Kurdes, Arabes, Azéris, Turkmènes, qui voient en lui un défenseur d'une souveraineté inclusive plutôt qu'un promoteur d'un nationalisme persan centralisateur. Dans cette configuration, le pétrole fonctionne moins comme une promesse de prospérité immédiate que comme l'opérateur symbolique d'une souveraineté retrouvée.

Cette tentative légaliste place les puissances impériales face à une contradiction majeure. Mossadegh est populaire, légitime et juridiquement irréprochable. Il ne peut être disqualifié comme agent soviétique, ni éliminé sans coûts politiques considérables. Pourtant, en contestant le système des concessions, il remet en cause un pilier de l'ordre économique impérial. La question iranienne cesse alors d'être locale car une réussite de la nationalisation créerait un précédent dangereux pour l'ensemble du Moyen-Orient. À partir de ce moment, la coexistence devient impossible.

Le champ religieux adopte une posture prudente et ambivalente. Si l'anti-impérialisme de Mossadegh suscite des sympathies, son projet reste fondamentalement séculier et parlementaire. Une partie du clergé, préoccupée par la montée des mobilisations populaires et l'influence persistante des communistes, privilégie la préservation de l'ordre social. Cette prudence n'est pas une neutralité, elle est intégrée, implicitement, dans une gestion impériale différenciée où le religieux sert de contrepoids à la radicalisation nationaliste et ouvrière.

L'issue de cette séquence est connue. En août 1953, Mossadegh est renversé par une opération coordonnée par les services britanniques et américains. Ce renversement ne constitue pas une simple alternance politique, mais la clôture violente d'une expérience historique. Il démontre qu'un nationalisme légaliste, parlementaire et non aligné ne peut durablement récupérer une souveraineté économique stratégique dans un ordre mondial structuré par les puissances impériales.

L'année 1953 ne marque pas seulement la chute de Mossadegh ; il fonde un nouvel équilibre. La monarchie de Mohammad Reza Chah, jusque-là fragile, devient un régime de sécurité, dépendant de l'appui occidental et engagé dans une centralisation autoritaire. Dans le même temps, le discrédit du nationalisme séculier ouvre un espace durable au religieux, désormais perçu comme la seule force capable de formuler une contestation non immédiatement assimilable à l'étranger. Ainsi, la défaite de Mossadegh ne referme pas la crise iranienne, elle en déplace les termes et prépare les recompositions idéologiques et sociales des décennies suivantes.

Dans ce dispositif, le choix des *marja's* n'est jamais officiellement déterminé par Londres ou Washington, mais la circulation différentielle des ressources, l'accès inégal aux facilités de déplacement, aux autorisations d'enseignement et aux relais institutionnels contribue à hiérarchiser la *marja'iyya*. Certains centres sont affaiblis, d'autres renforcés, certains profils encouragés, ceux qui s'opposent au communisme, refusent le nationalisme radical et privilégient une posture quiétiste, tandis que d'autres sont marginalisés.

Le système doctrinal chiite devient ainsi un champ traversé par des lignes de force impériales, loin d'être un bloc homogène, il se fragmente entre des autorités prêtes à collaborer implicitement avec l'ordre existant, des figures qui s'y accommodent sans l'assumer, et des acteurs qui tenteront, plus tard, de retourner la légitimité religieuse contre l'architecture même de cet ordre.

À partir de 1953, le champ religieux chiite ne se contente pas de profiter du discrédit du nationalisme séculier ; il est progressivement intégré à une gestion impériale différenciée. Pour les puissances occidentales, l'alliance avec la monarchie iranienne suppose un double mouvement : renforcer l'appareil sécuritaire de l'État et s'appuyer, en parallèle, sur des forces sociales capables de contenir la conflictualité sans remettre en cause l'ordre régional. Le système doctrinal chiite, *hawza*, *marja'iyya*, réseaux de mosquées, fondations pieuses, offre une infrastructure déjà constituée, hiérarchisée et socialement enracinée, susceptible de jouer ce rôle de stabilisation conservatrice. Il ne s'agit pas d'une création ex nihilo par les Britanniques ou les Américains, mais d'un processus d'instrumentalisation graduelle.

****

Après 1953, le pouvoir de Mohammad Reza Chah, consolidé par l'intervention britannique puis américaine, s'inscrit dans une stratégie de stabilisation régionale où la gestion du champ religieux devient un enjeu central. Les puissances occidentales attendent du souverain qu'il neutralise les forces nationalistes et de gauche tout en maintenant un équilibre avec les autorités chiites, perçues comme un contrepoids social plus prévisible.

Le régime pahlavi adopte ainsi une politique de contrôle, de surveillance et de cooptation du clergé, tout en lui laissant un espace d'intervention morale et sociale capable d'absorber une partie des frustrations populaires. Dans ce cadre, les *marjaʿ* les plus prudents, hostiles au communisme et réticents à toute politisation directe, deviennent des interlocuteurs privilégiés, tolérés et parfois protégés tant qu'ils ne contestent pas l'architecture de l'ordre impérial. La différence de traitement entre un nationalisme séculier jugé subversif et un conservatisme religieux jugé gérable constitue l'un des ressorts majeurs de cette politique.

Cette gestion différenciée du religieux dépasse largement les frontières iraniennes. Dans l'Irak monarchique, les *hawza* de Najaf et de Karbala sont elles aussi intégrées dans un dispositif de surveillance et de tolérance modulée, où les autorités locales et les puissances occidentales voient dans le clergé chiite un contrepoids possible aux nationalismes arabes et

aux partis communistes. Dans les années 1950, les *marjaʿs* de Najaf, en particulier l'ayatollah Abol Qassem Khoei, incarnent cette configuration.

D'origine azérie et issu d'un espace profondément marqué par la pénétration du communisme, Khoei adopte une posture quiétiste qui ne relève pas seulement de la doctrine, sa méfiance envers la politisation du clergé s'inscrit dans un contexte où le Tudeh iranien (parti communiste iranien) et l'influence soviétique en Azerbaïdjan menaçaient directement l'autorité religieuse. Cette prudence, associée à un anticommunisme ferme, le rend compatible avec les attentes britanniques et américaines, qui cherchent dans les *marjaʿ* conservateurs des relais capables de stabiliser l'espace irakien sans encourager les mobilisations nationalistes.

Le profil de Khoei, transnational, extérieur au nationalisme persan, imperméable au nationalisme arabe et peu sensible à la propagande soviétique, correspond ainsi aux besoins d'un ordre impérial cherchant des médiations religieuses capables de contenir la conflictualité sociale sans remettre en cause l'équilibre régional. Dans les années 1960, la montée des nationalismes arabes en Irak renforce encore cette logique : les autorités, soutenues par les puissances occidentales dans leur lutte contre le communisme, tolèrent les *marjaʿ* prudents tout en réprimant les figures plus politisées.

Dans les monarchies du Golfe, où les minorités chiites vivent souvent dans des régions pétrolifères stratégiques, l'objectif n'est pas de favoriser une autonomie chiite, mais de canaliser ces populations dans des formes d'allégeance religieuse contrôlée, afin de prévenir toute politisation sociale ou radicalisation. Même dans les espaces intégrés à l'Union soviétique ou placés dans son orbite, les communautés chiites sont observées à travers ce prisme, non comme de simples groupes confessionnels, mais comme des relais potentiels d'influence, à activer ou à neutraliser selon les configurations géopolitiques.

Déconstruction VI

Khomeyni, la fabrication du mythe

1963–1979 : Les premiers pas de la manipulation

La séquence 1963–1964 occupe une place centrale dans les récits post-révolutionnaires, où elle est présentée comme l'instant fondateur de la pensée politico-religieuse chiite, marqué par l'apparition de Khomeyni et l'émergence supposée de la théorie de la *Wilayat al-Faqih*. Pourtant, si l'on adopte une lecture matérialiste attentive aux structures sociales, institutionnelles et aux rapports de force concrets de l'époque, cette période n'apparaît nullement comme un tournant doctrinal. Rien, dans les faits observables, ne permet d'y voir l'émergence d'un chef, d'une pensée politique ou d'une théorie religieuse nouvelle. Ce que l'on observe, au contraire, est un champ religieux fragmenté, affaibli par des décennies de contrôle étatique, traversé par des rivalités internes, et un État autoritaire davantage en quête de stabilisation que de transformation sociale, cherchant à contrôler un espace clérical affaibli. Les récits ultérieurs ont surinvesti ces événements pour construire une généalogie idéologique qui n'existait pas alors, produisant un désajustement structurel entre les faits historiques et la mémoire révolutionnaire.

La «Révolution blanche» de 1963 du Chah n'a rien d'une révolution. Elle consiste en un ensemble de mesures administratives et agraires imposées par le régime pahlavi dans un contexte de fortes pressions extérieures, notamment américaines. Leur fonction n'est pas de transformer la société, mais de prévenir une déstabilisation dans un environnement régional et international marqué par la crise de légitimité ouverte en 1953, les injonctions modernisatrices de Washington sous Kennedy, la chute de la monarchie irakienne en 1958, la montée du nationalisme arabe et la persistance de l'influence communiste dans les classes populaires urbaines et rurales. La réforme agraire fragilise les grands propriétaires fonciers, mais touche également les fondations pieuses (*awqāf*) et les réseaux économiques du clergé. Le droit de vote accordé aux femmes, la rhétorique modernisatrice du Chah et la centralisation administrative sont perçus comme des intrusions dans un espace religieux qui, jusque là, bénéficiait d'une autonomie fonctionnelle relative.

L'opposition du clergé par rapport à ces réformes n'a rien d'idéologique, elle est défensive, corporatiste et fragmentée. Elle exprime la résistance d'un groupe social dont les ressources matérielles, les positions institutionnelles et l'autorité symbolique sont menacées, mais elle ne produit ni doctrine, ni stratégie, ni mobilisation structurée. Rien, dans cette séquence, ne permet d'identifier l'émergence d'un chef, d'un mouvement ou d'une théorie politico-religieuse cohérente. Les récits post-révolutionnaires ont surinvesti ces événements pour y

projeter une continuité doctrinale fictive, créant un décalage structurel durable entre les faits de l'époque et la mémoire produite après 1979.

Dans ce contexte, les compilations tardives produites après la révolution de 1979 attribuent à Khomeyni des discours politiques virulents contre le régime monarchique. Or, aucun enregistrement, aucune transcription contemporaine, aucun document indépendant daté de la période ne permet d'établir l'existence de ces discours, ce qui les fait relever davantage d'une reconstruction idéologique a posteriori que d'une source primaire vérifiable. Il est donc impossible d'affirmer non seulement qu'ils contiennent une quelconque innovation théologique ou une réflexion politique structurée, mais même qu'ils correspondent à des paroles effectivement prononcées en 1963.

Aucun acteur religieux ou politique de premier plan ne se solidarise avec Khomeyni, et aucun texte contemporain ne lui attribue un rôle particulier. Cette absence totale de réaction montre que le clergé ne le considère ni comme un représentant, ni comme un penseur, ni comme un danger. L'épisode ne provoque ni mobilisation, ni condamnation, ni débat doctrinal identifiable, ce qui contredit frontalement sa présentation ultérieure comme événement fondateur. Le récit postérieur, qui transforme cet épisode en moment inaugural de la pensée politico-religieuse chiite, ne correspond pas à la perception réelle de l'époque. Le silence de Qom, l'absence de soutien explicite des *marjaʿs* et l'indifférence des réseaux religieux institués sont, en réalité, plus significatifs que le sermon lui-même, ils indiquent que l'événement, s'il a eu lieu, n'a pas été perçu comme important par les contemporains, et que son statut de moment fondateur est le produit d'une relecture rétrospective. Ces «discours fondateurs» appartiennent ainsi au registre de la mémoire politique construite par le régime post-révolutionnaire, non à la réalité documentée et socialement signifiante de l'époque.

Dans les années 1980, les récits idéologiques continuent à reconstruire la vie de Khomeyni. Ils mentionnent son arrestation en juin 1963 en la présentant comme un événement fondateur, et le point de départ supposé de sa confrontation historique avec le régime pahlavi. Pourtant, lorsqu'on examine les sources contemporaines, cette scène dite fondatrice se dissout presque entièrement. Aucun document administratif original, aucun procès-verbal d'arrestation, aucune note interne du SAVAK, aucun rapport policier contemporain et accessible daté de 1963 n'a été rendu public.

Les récits détaillés de l'arrestation, la nuit dramatique, la présence militaire, les foules, les protestations populaires, n'apparaissent que dans les publications postérieures à 1979, principalement dans des sources produites ou validées par le nouvel appareil idéologique. Ce décalage chronologique les situe clairement dans le registre de la construction mémorielle et de la mise en récit politique, plutôt que dans celui de la documentation historique fondée sur des sources primaires contemporaines.

Les journaux iraniens de l'époque ne mentionnent pas Khomeyni. Ils évoquent des émeutes, des tensions autour de la Révolution blanche, et l'arrestation de plusieurs religieux, mais sans jamais attribuer à Khomeyni un rôle particulier. Rien n'indique qu'il ait été perçu, à ce moment-là, comme un dirigeant, un théoricien ou même une figure représentative du clergé.

La seule mention antérieure à 1979 provient d'un télégramme de l'ambassade américaine en Iran adressé au Département d'État, en 1964, qui évoque sa détention en lien avec les troubles du mois de *Moharram*. Or, ce document diplomatique, rédigé un an après les faits, ne cite aucune source iranienne officielle, ne reproduit aucun rapport du SAVAK[78], et ne confirme en rien l'existence d'un discours fondateur ou d'une intervention politique majeure. Il atteste seulement que Khomeyni a été détenu, sans préciser pourquoi ni comment. Il mentionne que l'ambassade disposait de «contacts bien connectés dans la communauté religieuse[79]». Les parties censurées du télégramme suggèrent l'existence de relais internes au clergé, suffisamment fiables pour informer l'ambassade sur la hiérarchie religieuse. Ces contacts affirment que Khomeyni n'a pas le statut d'un grand chef religieux. Cette information, contemporaine des événements, contredit radicalement les récits post-révolutionnaires qui présentent 1963 comme un moment fondateur. Elle montre que, pour les acteurs religieux eux-mêmes, l'arrestation de Khomeyni n'avait aucune portée institutionnelle, ni symbolique durable.

L'absence totale de réaction du clergé iranien face à cette arrestation renforce l'impression d'un isolement complet. Aucun *marjaʿ* ne proteste publiquement, aucune pétition n'est adressée au Chah, aucune mobilisation collective n'a lieu dans les réseaux religieux. Si l'arrestation avait été perçue comme une attaque contre l'institution religieuse elle-même, les *marjaʿ*s auraient réagi ; or, ils s'en abstiennent entièrement. L'événement ne suscite aucun écho identifiable et passe inaperçu, ce qui montre que Khomeyni n'occupe alors aucune position structurante ni reconnue dans le champ religieux de l'époque, contredisant radicalement les récits post-révolutionnaires.

Ainsi, l'arrestation de 1963 apparaît moins comme un fait historique étayé par des sources contemporaines que comme un épisode amplifié a posteriori, après 1979, afin de donner une profondeur narrative à une figure qui, à cette date, ne dispose ni de base institutionnelle, ni de légitimité reconnue, ni de rôle doctrinal établi. Le contraste entre le

[78] Le renseignement iranien (SAVAK) est formé par la CIA et le MI6, l'agence de renseignement étrangère du Royaume-Uni.

[79] Telegram From the Embassy in Iran to the Department of State. Tehran, April 6, 1964, 4:15 p.m.
882. Ayatollah Khomeini, at first imprisoned and later under house detention in connection 1963 Moharam riots and widely regarded as leading contender for position of Shia paramount leader, was released April 5 and returned to religious center of Qom. Press giving minimum play. [*less than 1 line of source text not declassified*] reports (1) millahs flocking to Qom from all over Iran to "kiss hands", and (2) one tank battalion concentrated Qom outskirts as precautionary measure. No info whether Khomeini reached agreement with govt regarding any restriction on his future activities. Embassy [*less than 1 line of source text not declassified*] contacts with good connections in religious community view release as victory for Khomeini but also as wise policy decision by regime in preparation for Moharam, period of deep mourning starting May 13.

silence massif des sources contemporaines et la prolifération des récits tardifs révèle la nature fondamentalement idéologique de cette mémoire, l'arrestation n'est pas un moment fondateur, mais un vide historiographique, ultérieurement comblé par la nécessité de fabriquer un mythe d'origine.

Les récits tardifs mentionnent, sans fournir la moindre preuve documentaire, que les autorités iraniennes auraient expulsé Khomeyni vers la Turquie en 1964. Or les sources américaines et turques actuellement accessibles ne livrent aucune trace contemporaine d'une telle expulsion. Aucun décret iranien, aucun document du SAVAK, aucune archive turque identifiée, et aucun rapport diplomatique américain contemporain des faits ne décrit la décision, son fondement juridique, sa procédure ou son caractère contraignant. Les récits qui présentent cet exil comme une déportation sont tous postérieurs à la révolution de 1979, qui a transformé l'Etat impérial en république islamique, et relèvent manifestement de la reconstruction mémorielle. En l'absence de sources primaires datées, localisées et vérifiables, il est impossible d'établir matériellement si cet exil, à supposer même qu'il ait pris la forme décrite, fut forcé ou volontaire.

A supposer même que cet exil forcé ait réellement eu lieu : pourquoi la Turquie ? Il s'agit d'un pays membre de l'OTAN, fondé sur un laïcisme radical, et historiquement étranger**,** voire hostile, au chiisme. Un tel choix ne correspond ni à une logique religieuse, ni à une logique politique interne iranienne, et demeure largement difficile à expliquer dans le cadre des récits officiels.

Le séjour de Khomeyni en Turquie, présenté après 1979 comme une période de retraite spirituelle supposée, apparaît en réalité comme un véritable trou noir historiographique : aucune archive turque accessible ou identifiée ne documente sa présence officielle ou sa surveillance, aucun témoignage turc ou indépendant et contemporain ne décrit ses activités, et aucune source primaire ne permet de comprendre pourquoi un religieux chiite iranien aurait été maintenu ou accueilli dans un pays où le clergé est institutionnellement proscrit.

Une autre question demeure, pourquoi le SAVAK, connu pour ses pratiques rigoureuses et souvent létales d'élimination des opposants, même mineurs, aurait-il choisi de déplacer ou déporter un religieux plutôt que de l'écarter définitivement ? Cette décision ne s'inscrit dans aucune des logiques répressives habituelles du régime pahlavi. En l'absence de documents contemporains fiables et accessibles, il est impossible de déterminer si ce transfert répondait à une stratégie particulière, à une contrainte extérieure ou à une autre logique inconnue ou contextuelle. Ce qui est certain, en revanche, c'est que ce séjour en Turquie, à supposer même qu'il ait pris la forme décrite, reste totalement opaque historiographiquement : aucune information vérifiable et contemporaine n'existe sur ses activités dans ce pays.

L’origine de Khomeyni (Qui est Khomeyni ?)

Après son séjour invérifiable en Turquie, les récits des années 1980, évoquent l’arrivée de Khomeyni, avec son fils, en Irak, plus précisément, à Najaf en 1965. Or aucune preuve matérielle ne vient confirmer cette date : ni passeport, ni visa, ni registre d’entrée en Irak, ni archive de la *hawza*, ni mention dans la presse. Dans un État moderne doté d’une administration fonctionnelle, un tel silence documentaire est anormal. Il soulève une question légitime : Khomeyni est-il réellement arrivé en 1965 et, si tel est le cas, dans quelles conditions est-il entré sur le territoire irakien, légalement ou clandestinement ? En l’absence de documents primaires, l’année 1965 apparaît moins comme un fait établi que comme une datation rétrospective, destinée à assurer une continuité narrative après l’épisode turc.

Cette incertitude est renforcée par le contexte politique irakien de l’époque**.** L’Irak de 1965 est un État sunnite nationaliste, méfiant à l’égard du clergé chiite, et engagé dans une relation conflictuelle et instable avec l’Iran. Les hautes autorités religieuses de Najaf font l’objet d’une surveillance étroite et sont parfois expulsées. Dans un tel environnement, un religieux chiite iranien présenté rétrospectivement comme opposant au Chah aurait pris un risque considérable en se rendant en Irak. Le fait que Khomeyni ait pu s’y installer sans difficulté apparente, et surtout sans laisser de trace administrative identifiable, suggère soit qu’il n’était pas perçu comme un acteur politique significatif, soit que son arrivée n’a pas eu lieu dans les conditions décrites par les récits tardifs.

Cette ambiguïté ouvre une hypothèse plus large sur les modalités de son installation. Il est difficile de déterminer si Khomeyni est venu à Najaf par choix personnel ou s’il a été orienté, toléré ou facilité par un service ou un intermédiaire. Toutefois, l’absence totale de documents, la vulnérabilité sociale de Khomeyni, la surveillance constante des clercs chiites en Irak et l’opacité de son départ de Turquie rendent la version d’un choix personnel autonome moins plausible qu’une trajectoire encadrée, administrativement tolérée ou politiquement instrumentalisée, même à un niveau marginal.

Si la présence de Khomeyni à Najaf est généralement admise, son activité réelle y demeure largement obscure. Les récits tardifs évoquent des cours, des écrits et une insertion progressive dans la *hawza*, mais aucune archive irakienne, aucun registre de cet établissement d’enseignement religieux chiite, aucun document administratif ne confirme son statut, ses sources de revenus ou ses relations locales. Les grands *marjaʿs* de Najaf ne le mentionnent pas, et aucune source indépendante ne décrit sa vie quotidienne. Tout indique qu’il évoluait à la périphérie de la *hawza*, dans une position marginale et matériellement fragile, sans rôle institutionnel ni influence reconnue[80]. Cette opacité biographique conduit à une question simple et pourtant décisive : comment Khomeyni vivait-il à Najaf ? S’il ne

[80] Selon Elvire Corboz, «les treize années que Khomeini a passées en exil dans la ville sainte irakienne de Najaf restent encore une page méconnue de sa vie». *Khomeini in Najaf: The religious and political leadership of an exiled Ayatollah*, digitized version, available on the website of the University of Edinburgh.

bénéficiait d'aucun soutien institutionnel, d'aucune aide officielle, ni d'aucun revenu stable, il devait nécessairement subvenir lui-même à ses besoins.

Il est très difficile de déterminer avec certitude comment Khomeyni assurait sa subsistance à Najaf. Mais en l'absence de revenus institutionnels, de reconnaissance par les *marjaʿs*, de traces d'enseignement ou de documents administratifs, et compte tenu de sa marginalité sociale, il est nettement plus plausible qu'il ait exercé les petits métiers religieux courants à Najaf, guider les pèlerins, réciter des prières, accompagner les visiteurs, plutôt que d'avoir occupé une position d'enseignant ou de penseur structurant dont aucune archive ne conserve la trace.

L'étude critique des récits relatifs à l'importance politique et religieuse, à l'arrestation et à l'exil de Khomeyni révèle un vide documentaire d'une profondeur remarquable, si profond qu'elle oblige à poser une question fondamentale : qui est réellement ce personnage avant 1978 ? Son origine, sa formation, ses réseaux et son statut réel dans le clergé demeurent largement inconnus ou opaques. Le contraste entre l'absence de sources contemporaines et l'abondance de récits tardifs suggère fortement que la figure de Khomeyni a été construite a posteriori, pour répondre aux besoins idéologiques du régime post-révolutionnaire.

L'identité de Khomeyni, telle qu'elle apparaît dans les récits post-révolutionnaires, repose sur une généalogie religieuse et nationale soigneusement fabriquée. Après 1979, le régime islamique impose l'image d'un fondateur «iranien», profondément enraciné dans la terre persane et porteur d'une lignée sacrée prétendument remontant au Prophète. Pourtant, l'examen des sources matérielles disponibles, archives familiales, travaux d'historiens, biographies antérieures à la révolution, révèle une réalité radicalement différente. Avant 1979, il n'existe d'ailleurs aucune biographie structurée de Khomeyni, le personnage n'est pas documenté, ni comme théoricien, ni comme figure religieuse majeure. La biographie construite par les organes de l'Etat ne vient donc pas éclairer un passé réellement connu, mais combler un vide historiographique.

L'ascendance paternelle de Khomeyni n'est ni persane ni iranienne. Elle provient de l'Inde du Nord, plus précisément de la région d'Awadh (Lucknow), un espace historiquement marqué par une forte présence chiite. Son père, connu sous le nom de Mostafa Hindi, porte le surnom Hindi, qui signifie littéralement «l'Indien» non par métaphore, mais parce que sa famille était identifiée comme originaire de l'Inde[81]. Ce surnom n'a de sens que dans un contexte extérieur, en Inde, un Indien n'est jamais désigné comme «Hindi». Il s'agit donc

[81] Le surnom *Hindi* ne peut pas provenir de l'Inde elle-même : dans le sous-continent, ce terme n'ayant aucune fonction d'identification interne. En revanche, en Irak, et plus largement dans le monde arabe, il est courant d'attribuer des surnoms d'origine (nisba) aux étrangers comme aux locaux : Baghdadi, Shami, Afghani, Turki, Masri, Hindi, etc. Il est donc vraisemblable que le surnom Hindi ait été attribué à la famille de Khomeyni lors de son passage ou de son séjour à Najaf, selon une pratique sociale irakienne bien attestée. Ce surnom désigne ainsi une origine perçue de l'extérieur, et non une identité revendiquée ou un titre religieux.

d'un marqueur d'origine attribué par les populations locales à une famille immigrée, et non d'un titre religieux ou d'un signe d'appartenance à un milieu savant.

La trajectoire familiale est claire : origine indo-moghole, migration vers l'Afghanistan, passage par le Khurasan, installation tardive en Iran. Il ne s'agit donc ni d'une lignée persane autochtone ni d'une minorité iranienne connue, mais d'une famille immigrée récemment implantée dans le pays. L'ascendance maternelle confirme cette absence d'enracinement iranien ; la mère de Khomeyni, Hajar, est issue d'une famille cachemirie, d'origine indo-himalayenne. Ainsi, des deux côtés, l'origine de Khomeyni est extérieure à l'espace persan, et aucune source contemporaine ne permet d'établir une ascendance iranienne ancienne ou continue. Le titre de *sayyid*, attribué au père et à la lignée de Khomeyni, ne repose sur aucune documentation primaire[82]. Aucun registre religieux, aucun document administratif, aucune généalogie antérieure au XXe siècle ne confirme cette prétention. Le titre apparaît surtout dans les récits familiaux tardifs et dans les biographies post-révolutionnaires, où il sert à légitimer une autorité religieuse en la rattachant à une descendance prophétique.

Cette construction généalogique s'inscrit dans un processus plus large : après 1979, les premières biographies sont produites par les organes de l'Etat, Bureau de la Révolution Islamique, Ministère de la Culture islamique, Bureau de la Propagation, puis centralisées par l'Institut pour la Compilation et la Publication des œuvres de l'Imam Khomeyni. Ces institutions fixent la version officielle de sa vie, sélectionnent les témoignages, éliminent les contradictions et fabriquent une continuité religieuse et nationale. La majorité des ouvrages et encyclopédies modernes qui traitent la biographie de Khomeyni sont basées sur ces compilations publiées par la République islamique aux années 1980.

L'effacement de l'origine indo-moghole et cachemirie dans les récits officiels répond à une logique politique claire. Le nouveau régime avait besoin d'un fondateur strictement national, d'un chef enraciné dans la société iranienne, d'un héritier spirituel des imams, d'une figure capable d'incarner l'unité et la continuité du pays. Une origine étrangère contredisait ce récit nationaliste et religieux, fragilisait la prétention à une autorité autochtone et affaiblissait la légitimité charismatique du nouveau pouvoir. La généalogie mythifiée qui s'impose après

---

[82] **Pour l'origine indo-moghole et cachemirie, voir Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, London, St. Martin's Press, 1999. Pour la confirmation de l'origine non-iranienne et la faiblesse documentaire, voir** Nikki R. Keddie, Yann Richard, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, **Yale University Press, 2003. Pour la migration Inde, Afghanistan, Iran, voir Hamid Algar, *Imam Khomeini: A Short Biography*, OneWorld Publications, 1980.**

1979 n'est donc pas un fait historique, mais une opération consciente de légitimation. Elle ne reflète pas une réalité documentée, elle reconstruit rétroactivement une identité conforme aux besoins idéologiques du régime, transformant un vide documentaire en fondement symbolique du pouvoir.

En se basant sur cette origine, un constat s'impose : les déplacements de la famille de Khomeyni de l'Inde vers l'Afghanistan, puis vers l'Iran, relèvent d'une trajectoire migratoire et non d'un itinéraire religieux exceptionnel. Aucune archive indienne, afghane ou iranienne ne documente les raisons exactes de ces déplacements. En revanche, le contexte historique du XIXe siècle fournit un cadre explicatif solide. La domination britannique sur le sous-continent indien entraîne, dès la fin du XVIIIe siècle, un appauvrissement structurel de larges segments de la population : destruction des économies artisanales, réorganisation fiscale brutale, famines récurrentes et marginalisation des élites religieuses, dont chiites, dans des régions comme Awadh après la chute des dynasties locales. Ce contexte favorise des migrations massives d'Indiens vers l'Asie centrale, l'Afghanistan et le Moyen-Orient, perçus comme des espaces d'opportunités économiques, religieuses ou militaires.

Parallèlement, la présence de troupes indo-britanniques et de personnels auxiliaires indiens dans le Golfe persique et dans certaines régions de l'Iran qadjar est bien attestée depuis le XIXe siècle. Ces circulations humaines, soldats, commerçants, ouvriers, religieux de second rang, créent des réseaux migratoires durables, facilitant l'installation de familles indiennes en Iran. La trajectoire suivie par la famille de Khomeyni s'inscrit pleinement dans ce mouvement plus large et historiquement documenté.

Dans ce cadre, une migration motivée par des raisons économiques et sociales apparaît non seulement plausible, mais cohérente. C'est dans ce contexte de survie, d'adaptation et de recherche de stabilité que les déplacements successifs de la famille de Khomeyni peuvent être compris. Le fait que Khomeyni rejoigne la *hawza* confirme indirectement cette lecture. Dans les sociétés chiites traditionnelles, la *hawza* constitue un espace d'accueil et de protection pour les jeunes hommes issus de milieux modestes, déracinés ou récemment installés, elle offre logement, subsistance minimale et insertion sociale. Une famille aisée ou solidement établie aurait orienté son fils vers un métier, un commerce ou une fonction administrative. Le choix de la *hawza* n'est donc pas l'indice d'un prestige religieux ancien ou héréditaire, mais plutôt le signe d'une fragilité économique et sociale, parfaitement compatible avec le parcours migratoire d'une famille récemment installée en Iran.

Contrairement aux récits des années 1980 qui transforment ce parcours modeste en récit d'héroïsation, la vulnérabilité sociale de Khomeyni ne produit ni autonomie politique ni capacité de contestation. Comme l'ont montré Reich et Fromm[83], la précarité et le déracinement ne génèrent pas la résistance, mais la recherche d'un cadre protecteur. Reich

[83] Voir Wilhelm Reich, *la psychologie de masse du fascisme*, éd. Payot, 1972 ; pour Erich Fromm, *La passion de détruire, Anatomie de la destructivité humaine*, éd. R. Laffont, 1975.

souligne que les individus fragiles développent une attitude d'adaptation à l'autorité, tandis que Fromm montre que l'insécurité sociale conduit à la dépendance institutionnelle et à la soumission autoritaire. Dans ce contexte, la *hawza* n'est pas seulement un lieu d'étude : elle devient une structure de subsistance et d'intégration pour un jeune homme sans capital social. Cette dépendance crée une disponibilité structurelle dans un espace traversé par les acteurs dominants, État iranien, services de sécurité, réseaux religieux et puissances étrangères, qui cherchent à orienter, canaliser ou neutraliser les tensions sociales.

C'est à partir de cette disponibilité structurelle qu'il faut relire le rôle politique attribué à Khomeyni dans les récits tardifs. La vulnérabilité sociale de Khomeyni, pauvreté, absence de réseau, statut d'étranger, manque de protection tribale ou institutionnelle, invite à réfléchir sur son rôle politique, comme il est décrit dans les récits tardifs, non comme celui d'un opposant puissant, mais comme celui d'un individu marginal dont la trajectoire ne peut être comprise qu'à travers les logiques matérielles du pouvoir.

Dans les régimes autoritaires, les figures faibles, isolées ou sans base sociale sont souvent tolérées, surveillées ou instrumentalisées, non parce qu'elles représentent une menace, mais parce qu'elles permettent d'observer, de canaliser ou de neutraliser des milieux potentiellement contestataires. L'absence de documents sur ses discours, son arrestation, son expulsion, ses activités, ainsi que le silence des grands clercs à son sujet, renforcent l'idée que Khomeyni n'aurait pas pu constituer une menace réelle, mais peut être vu comme un acteur périphérique dont la présence pouvait servir d'indicateur ou de point de convergence pour les services de contrôle. Un tel profil correspond moins à celui d'un opposant dangereux qu'à celui d'un individu facilement manipulable.

Dans ce contexte, Khomeyni aurait pu être toléré, surveillé ou même instrumentalisé comme appât pour identifier et contrôler les milieux religieux contestataires. Cette lecture matérialiste ne suppose aucune collusion, mais elle replace Khomeyni dans une sociologie du pouvoir où les individus vulnérables sont moins des moteurs que des vecteurs, moins des causes que des révélateurs des tensions d'un système politique en crise.

Khomeyni à Najaf

Les récits post-révolutionnaires ont fait du séjour de Khomeyni à Najaf une période d'enseignement, d'influence religieuse et de production doctrinale. Pourtant, lorsqu'on examine les sources contemporaines, un constat s'impose : cette image ne repose sur aucune documentation primaire. Les archives de la *hawza* ne mentionnent ni cours, ni étudiants, ni activité institutionnelle le concernant. Les hautes autorités religieuses de Najaf, Khoei, Hakim, Shirazi, ne le citent dans aucun de leurs écrits ou correspondances. La presse irakienne de l'époque n'évoque pas sa présence. Même les documents administratifs relatifs

aux résidents étrangers à Najaf ne conservent aucune trace de son statut. Autrement dit, l'ensemble des informations disponibles sur son activité à Najaf provient de récits tardifs, produits après 1979, qui reconstruisent une centralité que les sources du temps ne confirment jamais. Dans un centre savant comme Najaf, où l'enseignement, même informel, laisse habituellement des traces, un tel silence est historiographiquement significatif.

Cette absence d'activité attestée contraste fortement avec les récits produits après 1979 décrivent son élaboration de la théorie de la *Wilayat al-Faqih* dans les salles d'étude de Najaf. Or, aucune source contemporaine ne corrobore ces affirmations. Aucun témoin indépendant n'atteste avoir assisté à ces cours ou ces conférences ; aucune note d'étudiant, aucune transcription, aucun document administratif ne les mentionne. Ces récits apparaissent ainsi comme des reconstructions hagiographiques destinées à combler un vide documentaire et à fabriquer une généalogie intellectuelle compatible avec la légitimité recherchée par l'État révolutionnaire. En l'absence de preuves, l'image d'un Khomeyni maître de Najaf relève moins de l'histoire que de la mémoire politique, elle projette sur le passé une centralité qui n'existait pas, et transforme un résident marginal en figure doctrinale afin de donner une profondeur historique à un pouvoir qui, en réalité, en manquait.

Des sources secondaires non académiques, comme ceux des certains sites islamiques ou des notices encyclopédiques en ligne, mentionnent l'existence d'un livre imprimé en 1970 qui explique la théorie de la *Wilayat al-Faqih*. Mais ce livre est totalement inconnu. L'examen des sources disponibles montre qu'il n'existe aucune trace matérielle d'un texte circulant à Najaf, en Irak ou en Iran avant 1979, ni exemplaire conservé, ni mention dans les catalogues, ni version arabe ou perse. En l'absence de toute preuve matérielle, la distinction entre l'affirmation d'une doctrine formulée en 1970 et l'existence effective d'un texte publié à cette date s'impose.

La première apparition matérielle du texte attribué à la *Wilāyat al-Faqih* se produit en 1979, après la fondation de la République islamique, dans une édition londonienne en persan, suivie de traductions anglaises réalisées par Hamid Algar. Or, ces publications ne reposent sur aucune source primaire identifiable, aucun manuscrit, aucune édition antérieure, aucun document daté, aucune chaîne de transmission textuelle n'est mentionnée. Algar, pourtant universitaire de formation philologique, ne précise jamais sur quel support il s'est appuyé ni selon quels critères le texte a été établi. Cette absence de traçabilité est d'autant plus problématique qu'elle contrevient aux exigences élémentaires du travail académique, fondé sur l'identification, la contextualisation et la critique des sources. Elle conduit à un constat méthodologique précis : le texte canonique de la *Wilāyat al-Faqih* n'apparaît pas comme un objet doctrinal historiquement attesté avant 1979, mais comme un produit éditorial stabilisé après la Révolution, puis attribué rétrospectivement à la période de Najaf. L'absence de toute version arabe antérieure, de manuscrit ou de référence bibliographique pré-révolutionnaire confirme que le «livre de 1970» relève d'une construction narrative, non

d'une réalité bibliographique démontrable. Ce constat ne constitue pas une accusation personnelle, mais révèle un problème structurel de généalogie des textes au cœur de la légitimation doctrinale du nouveau régime[84].

Ces mêmes sources secondaires non académiques évoquent un article publié le 7 janvier 1978 dans le quotidien iranien *Ettelaʿāt*, dans lequel Khomeyni aurait été mentionné. Cet article est souvent présenté comme l'élément déclencheur des manifestations de Qom. Or, ce document n'est jamais reproduit par ces sources secondaires et demeure introuvable, il n'est consultable dans aucune archive publique connue, et ni l'identité de son auteur ni les circonstances précises de sa publication ne peuvent être établies. En l'absence d'un accès direct au document, accompagné de métadonnées fiables, cette mention opaque ne peut en aucun cas être utilisée comme preuve historique. Le statut même du journal *Ettelaʿāt* invite en outre à une lecture critique. Avant 1979, il est étroitement contrôlé par la SAVAK ; après la Révolution, il est intégré au dispositif du renseignement islamique. Cette continuité institutionnelle et propagandiste affaiblit considérablement sa valeur comme source neutre, tant pour l'interprétation des prétendus événements de janvier 1978 que pour la construction ultérieure du récit révolutionnaire.

Ce décalage entre la centralité doctrinale que lui attribuent les récits post-révolutionnaires et l'absence de traces contemporaines conduit à reconsidérer la place effectivement documentable de Khomeyni à Najaf. Les sources disponibles pour la période irakienne ne permettent pas de le situer au cœur de la vie intellectuelle, religieuse ou institutionnelle de la ville. Aucun élément ne fait état d'une audience identifiable, d'une activité structurante, ni d'une insertion vérifiable dans les hiérarchies savantes ou les réseaux décisionnels du clergé chiite. Cette absence de visibilité attestée ne permet pas de déterminer si cette situation résulte d'un choix délibéré, d'un isolement subi ou d'une indifférence réciproque; elle constitue néanmoins un constat empirique fondé sur le silence des sources contemporaines.

Ce constat éclaire le contexte de son départ d'Irak à l'automne 1978. Contrairement au récit largement diffusé d'une expulsion provoquée par une pression directe du régime du Chah, aucune source diplomatique, administrative ou politique ne confirme l'existence d'une telle intervention[85]. Le départ de Khomeyni[86] s'inscrit temporellement dans une période où le

[84] Certaines publications mentionnent que Hamid Algar aurait rencontré Khomeyni à Neauphle-le-Château à l'automne 1978. Cet élément soulève une question distincte de celle de l'établissement matériel des textes traduits par Algar. À cette date, Khomeyni ne constitue pas encore une figure reconnue dans les milieux académiques occidentaux, et sa visibilité médiatique internationale est récente et limitée. Rien n'explique, dans les cadres ordinaires de la circulation de l'information savante, comment Algar est informé de la présence de Khomeyni à Paris, ni par quels canaux cette rencontre devient possible. L'existence de réseaux de signalement, d'accès ou de médiation non documentés, extérieurs aux circuits académiques classiques, n'est jamais décrite ni explicitée dans les sources disponibles. Cette absence d'éléments explicatifs invite à s'interroger sur les conditions, les motivations et les médiations qui ont rendu possible cette rencontre, ainsi que sur leur place dans la constitution et la diffusion ultérieures du corpus de textes attribués à Khomeyni.

[85] Les travaux universitaires (Ervand Abrahamian, Nikki Keddie, Yann Richard, Shaul Bakhash, Charles Kurzman) Aucun de ces auteurs ne cite une preuve d'une demande explicite du Shah. Ils parlent parfois de « pression iranienne », mais sans document.

[86] Les archives du parti Baath irakien, étudiées par : Amatzia Baram, Joseph Sassoon, et les équipes de l'Hoover Institution, ne contiennent aucune trace d'une demande iranienne d'expulsion.

régime baathiste irakien mène une politique massive d'expulsions visant les populations chiites et les résidents d'origine persane, entre cent mille et deux cent mille personnes sont alors contraintes de quitter le territoire irakien, dans le cadre d'une stratégie nationaliste destinée à contrôler les équilibres démographiques et à consolider le pouvoir de Saddam Hussein[87].

Toutefois, la trajectoire de Khomeyni se distingue nettement de celle de ces expulsés. Alors que la quasi-totalité d'entre eux est renvoyée en Iran, son départ aboutit à une installation en France, selon des modalités qui ne sont documentées par aucune archive administrative accessible. Cette divergence factuelle empêche d'assimiler son cas à une expulsion ordinaire et interdit également d'interpréter ce départ comme une fuite motivée par une crainte politique immédiate, à cette date, aucune source contemporaine ne permet d'établir que Khomeyni soit perçu en Iran comme une figure centrale de l'opposition au Chah. L'exceptionnalité de son itinéraire, combinée à l'absence de documentation sur les conditions précises de son départ, confirme en creux sa faible visibilité politique dans l'Irak des années 1970 et souligne le caractère historiographiquement opaque de la transition entre son séjour à Najaf et son installation en France.

Il est important de rappeler que l'obscurité qui entoure la biographie de Khomeyni n'est pas un phénomène rétrospectif. La dernière mention documentée de son nom remonte à 1964, dans un télégramme de l'ambassade américaine adressé au Département d'État. Entre cette date et son arrivée en France en 1978, sa trajectoire disparaît presque entièrement des corpus accessibles. Or, un militant ordinaire laisse des traces, un opposant actif fait l'objet d'une surveillance, un enseignant religieux apparaît dans les archives institutionnelles. Ici, rien. Ce silence ne saurait être interprété comme la simple conséquence d'une activité marginale ou discrète : il constitue une anomalie documentaire.

L'historien se trouve ainsi confronté non à un déficit ponctuel de sources, mais à une discontinuité prolongée de l'enregistrement. Un tel silence n'est pas politiquement indifférent car il produit des effets, conditionne des trajectoires et ouvre un espace de requalification ultérieure. L'absence de traces publiques, administratives ou militantes entre 1964 et 1978 rend impossible toute vérification indépendante de la trajectoire de Khomeyni au moment précis où il est projeté sur la scène internationale.

Cette opacité n'explique pas son émergence ultérieure, mais elle en constitue une condition : elle permet une reconfiguration rapide, sans contradiction archivistique immédiate, d'un acteur jusque-là invisible en figure centrale d'un processus révolutionnaire. En ce sens, le silence documentaire ne relève pas d'un simple manque de sources, mais d'un espace de plasticité politique, dont les mécanismes, qu'ils relèvent de pertes archivistiques, de pratiques de classification ou de logiques institutionnelles de production du savoir, échappent aux archives publiques disponibles.

[87] Concernant l'expulsion des Irakiens et des Immigrés d'origine iranienne, voir *Association for Iranian Studies (AIS)*, dossier sur les expulsions des Irakiens d'origine persane : *The "Persians" of Iraq: Exile and Diaspora in the Iran-Iraq War.*

Le contexte révolutionnaire en Iran et le départ de Khomeyni vers la France

Les premières grandes manifestations de 1978 sont souvent attribuées aux étudiants de la *hawza* et aux écoles religieuses, mais cette attribution repose essentiellement sur des récits postérieurs à 1979 et non sur des sources contemporaines vérifiables. Les événements de Qom, fréquemment présentés comme le point de départ du mouvement révolutionnaire, ne sont pas documentés de manière probante, aucune archive administrative, aucun reportage de presse indépendant, aucun témoignage contemporain recoupé n'en confirme ni le déroulement précis ni l'ampleur réelle. Cette absence de sources impose de distinguer clairement entre une narration religieuse a posteriori, construite après 1979 pour légitimer un récit clérical de la révolution, et une analyse historique fondée sur l'examen des dynamiques sociales effectivement observables.

Il est historiographiquement plus cohérent de considérer que les premières mobilisations significatives proviennent des étudiants des universités et des écoles normales, déjà engagés depuis les années 1960 dans des cycles de contestation politique. Leur poids démographique, leur concentration urbaine, leur tradition militante et leur relative autonomie institutionnelle en font les acteurs les plus susceptibles d'initier un mouvement de protestation d'ampleur. À l'inverse, le milieu religieux, numériquement restreint, socialement fragmenté et étroitement surveillé, notamment par le SAVAK ainsi que par divers dispositifs de contrôle étatiques, ne disposait ni de la capacité organisationnelle ni de la marge de manœuvre nécessaires pour déclencher à lui seul un mouvement national structuré. Cette séquence invalide l'idée d'un déclenchement religieux du mouvement révolutionnaire et oblige à repenser sa genèse comme un phénomène d'abord social et politique.

Les protestations de Tabriz en février 1978 constituent le premier épisode solidement documenté de mobilisation massive. Elles s'inscrivent dans une histoire longue de luttes étudiantes et ouvrières, propre à cette ville, marquée par une forte implantation des organisations de gauche et par une culture politique de contestation enracinée. Ce sont ces réseaux, étudiants, ouvriers, syndicaux et militants politiques, issus des réseaux marxistes, qui assurent l'extension du mouvement à l'échelle nationale, bien avant l'entrée en scène des acteurs religieux, lesquels ne s'y agrègent que dans un second temps. L'ampleur et la rapidité de cette diffusion prenant de court le régime pahlavi et ses principaux alliés occidentaux**,** notamment la Grande-Bretagne et les États-Unis, révélant le caractère largement imprévu et non clérical des premières dynamiques insurrectionnelles.

A partir de l'été 1978, et plus encore après le «Vendredi noir» du 8 septembre 1978, la contestation iranienne s'étend à l'ensemble du territoire national. Les grèves générales paralysent progressivement l'économie, les manifestations se multiplient, et les opposants de toutes tendances marxistes, libéraux, étudiants, militants ouvriers, occupent massivement le terrain. Certaines régions, notamment l'Azerbaïdjan et le Kurdistan, échappent en grande partie au contrôle du régime, qui ne parvient plus ni à contenir ni à ralentir la dynamique insurrectionnelle. Les États-Unis et le Royaume-Uni, qui connaissent bien les milieux religieux iraniens et entretiennent depuis longtemps des canaux de communication avec certains d'entre eux, ne parviennent plus à infléchir la situation et commencent à envisager sérieusement l'effondrement imminent du régime pahlavi.

Or, c'est précisément à ce moment lorsque la mobilisation intérieure atteint un point de rupture, lorsque les réseaux militants actifs opèrent à l'intérieur du pays, et lorsque les exilés peuvent, pour la première fois depuis des années, envisager un retour afin de rejoindre directement la lutte, que Khomeyni quitte l'Irak pour se rendre en France. Ce choix apparaît d'autant plus surprenant que la France ne dispose ni d'une communauté chiite significative, ni de réseaux religieux structurés capables de l'accueillir, ni d'une tradition particulière d'asile pour les opposants iraniens. Ce déplacement, à rebours de la dynamique insurrectionnelle en cours, constitue la première anomalie majeure de la séquence révolutionnaire, et soulève la question de ses conditions, de ses facilitateurs et de ses finalités réelles.

Khomeyni arrive en France le 6 octobre 1978, mais aucune source primaire ne documente les conditions exactes de cette entrée sur le territoire ; le type de visa demeure inconnu, la procédure administrative n'est attestée par aucun document accessible, et aucune trace d'une éventuelle demande d'asile n'a été retrouvée. Les archives disponibles ne mentionnent ni intervention diplomatique particulière, ni restriction imposée par les autorités françaises, ni justification officielle de sa présence. L'ensemble des éléments connus suggère une admission sur la base d'un visa ordinaire délivré avant le voyage, dans un contexte où Khomeyni n'est pas encore perçu comme une figure politique centrale. Le caractère lacunaire des sources et l'absence totale de documentation administrative rendent cette arrivée historiographiquement opaque, au point de produire l'impression d'un déplacement organisé hors de tout cadre public identifiable.

A son arrivée en France, Khomeyni s'installe à Neauphle-le-Château, un village discret de moins de 2000 habitants, situé dans le département des Yvelines, en région parisienne. Ce lieu ne constitue ni un centre d'exil politique, ni un espace structuré de diaspora iranienne, ni un site traditionnel d'accueil des opposants étrangers. Il s'agit d'un environnement calme, facilement contrôlable, mais suffisamment proche de Paris pour permettre un accès rapide aux médias et aux réseaux journalistiques internationaux. Le choix de ce lieu, atypique pour un exilé politique, appelle donc une interrogation spécifique.

Dès les premiers jours de ce séjour, un jeune Iranien de 23 ans, Mohsen Sāzegara, entre en contact avec Khomeyni. Présenté dans les récits tardifs comme un étudiant militant lié aux milieux islamo-nationalistes anti-Chah, il devient rapidement l'un des principaux organisateurs de la communication de Khomeyni en France, notamment dans ses relations avec la presse internationale. Or, ce même Sāzegara deviendra après la chute du Shah l'un des cofondateurs du Corps des gardiens de la révolution islamique (Pasdaran), avant d'occuper des fonctions politiques de premier plan, allant jusqu'à se présenter à l'élection présidentielle. La présence immédiate d'un tel acteur, déjà structuré et opérationnel, à Neauphle-le-Château soulève une série d'incohérences majeures que les récits post-révolutionnaires ne parviennent pas à éclairer. Qui est réellement ce jeune homme, et dans quelles conditions se trouve-t-il auprès de Khomeyni dès les premiers jours de son séjour français ?

Né en 1955, Sāzegara termine vraisemblablement ses études secondaires en 1973, puis poursuit un cursus d'ingénieur à l'Université de technologie Sharif jusqu'en 1977. Les récits tardifs affirment qu'il quitte ensuite l'Iran pour étudier à Chicago. Or, ce départ correspond précisément au moment où les protestations anti-Chah au début de 1978 gagnent tout le pays et où le mouvement étudiant se radicalise. Quitter l'Iran à ce stade contredit la figure du "militant étudiant anti-Chah" que ces récits lui attribuent. Les biographies tardives affirment qu'il étudiait à Chicago lorsqu'il rejoint Khomeyni en octobre 1978. Or, le calendrier universitaire américain rend ce récit impossible, le semestre d'automne commence en septembre, et un étudiant effectivement inscrit ne se trouve pas en France dès le début du mois d'octobre. Sa présence à Neauphle-le-Château implique donc qu'il n'était pas étudiant actif à Chicago. La formule «il étudiait à Chicago» relève d'un récit biographique simplifié, incompatible avec les faits.

Les récits tardifs présentent Sāzegara comme un militant islamo-nationaliste et dirigeant du mouvement étudiant opposé au Chah et lié au mouvement «Freedom Movement of Iran». Or, le mouvement étudiant iranien des années 1960–1970 est dominé presque exclusivement par des organisations marxistes, tiers-mondistes et anti-impérialistes (notamment la CISNU). Aucun document ne mentionne Sāzegara dans ces structures. Un militant islamiste ou islamo-nationaliste ne peut pas, sociologiquement, être responsable d'un mouvement étudiant entièrement contrôlé par les marxistes.

Quant au mouvement «*Freedom Movement of Iran*», aucune source contemporaine ne permet de confirmer son existence avant 1979. Ni archives étudiantes, ni documents militants ou politiques de l'époque, ni témoignages directs ne signalent son rôle, son organisation ou son influence. Il n'apparaît dans aucune source de terrain ou témoignage direct relatif aux mobilisations révolutionnaires de 1978. Son historicité durant les années 1970 demeure donc indéterminée. En combinant ces deux éléments, absence dans le mouvement étudiant marxiste, inexistence d'un mouvement islamiste structuré, invisibilité du «*Freedom Movement*» la trajectoire militante attribuée à Sāzegara devient

historiquement impossible. Rien, dans le paysage politique iranien des années 1970, ne correspond à ce profil hybride. La biographie qui circule aujourd'hui semble donc avoir été reconstruite après 1979, soit pour lui attribuer un rôle historique qu'il n'a pas eu, soit pour masquer l'origine réelle de ses réseaux. Ces affiliations invérifiables ou non documentés ne permettent pas d'expliquer son rôle auprès de Khomeyni.

En 1978, en l'absence de réseaux sociaux, de messageries instantanées et de circulation numérique de l'information, rien ne permet d'expliquer comment un jeune Iranien présenté comme étudiant à Chicago aurait pu être informé, quasi immédiatement, de l'arrivée de Khomeyni en France. Aucune source contemporaine ne mentionne l'existence d'un contact préalable, d'un réseau structuré, d'un intermédiaire, ou d'une chaîne de transmission de l'information reliant Khomeyni à Sāzegara avant leur rencontre. Le simple fait que ce dernier soit informé constitue déjà une anomalie documentaire. Si Khomeyni n'est pas encore identifié comme une figure politique majeure, ce que confirment l'ensemble des sources contemporaines, pourquoi informer spécifiquement un jeune homme de vingt-trois ans vivant à plusieurs milliers de kilomètres ? Pourquoi lui, plutôt qu'un militant basé en Europe ou au Moyen-Orient, plus proche géographiquement et politiquement des foyers d'exil iraniens ? Aucune source ne fournit la moindre justification à ce choix.

Aucun document ne fait état d'une relation antérieure entre Sāzegara et Khomeyni. Aucune correspondance, aucun échange, aucune affiliation religieuse, politique ou familiale commune n'est attestée. Pourtant, dès son arrivée à Neauphle-le-Château, Sāzegara est admis dans l'entourage immédiat de Khomeyni, comme si l'existence d'un lien préexistant allait de soi. Khomeyni accorde à ce jeune inconnu une place centrale dans son dispositif, sans que rien, dans la trajectoire de Sāzegara, ne justifie une telle confiance, ni son âge, ni son expérience, ni son statut religieux, ni son parcours militant. Les sources disponibles ne fournissent aucune explication rationnelle à cette intégration instantanée dans le cercle rapproché d'un exilé politique supposé prudent, isolé et potentiellement surveillé.

Cette incohérence est renforcée par le profil linguistique et technique de Sāzegara. Il ne maîtrise pas le français, et rien n'indique qu'il dispose d'une compétence suffisante en anglais pour servir d'intermédiaire efficace avec les médias occidentaux. Malgré ces limites apparentes, il devient l'un des organisateurs centraux de la communication de Khomeyni en France. Les sources ne décrivent ni ses compétences linguistiques, ni une quelconque expérience journalistique, ni les raisons précises de ce choix. Or, les activités de communication autour de Khomeyni, organisation d'interviews, enregistrements audio et vidéo, diffusion de messages, accueil et gestion des journalistes, supposent des moyens financiers, logistiques et humains considérables. Aucune source contemporaine ne mentionne l'origine de ces financements, les conditions matérielles de subsistance de Khomeyni et de son entourage à Neauphle-le-Château, ni les réseaux concrets assurant le soutien quotidien de ce dispositif.

Après la série d'incohérences qui entourent la personnalité et le rôle de Sāzegara, une énigme plus fondamentale encore s'impose. Bien que la presse internationale ou les chancelleries occidentales n'aient pas mentionné ni identifié Khomeyni auparavant, plusieurs médias audiovisuels institutionnels occidentaux lui consacrent soudain des émissions de premier plan en l'espace de quelques semaines, sans phase préparatoire observable.

Le 1er novembre 1978, Khomeyni bénéficie d'une interview sur la Radio Télévision Suisse (RTS), un média public national, doté de procédures éditoriales strictes, étranger à toute logique militante ou marginale. L'émission se déroule en présence de plusieurs journalistes invités, ce qui exclut l'hypothèse d'un entretien isolé ou improvisé et atteste d'un dispositif éditorial collectif. Le 1er décembre 1978, il est interviewé dans le cadre du MacNeil/Lehrer Report, programme phare de la télévision publique américaine (PBS), destiné à un public national et à des décideurs politiques. Le 14 décembre 1978, il apparaît dans l'émission TV Eye sur ITV, chaîne commerciale britannique à audience nationale, dans un format long, préparé et éditorialisé. Le 29 décembre 1978, une interview filmée de Khomeyni est réalisée à Neauphle-le-Château par UPITN, agence audiovisuelle internationale, une preuve supplémentaire que la médiatisation de Khomeyni en Europe ne relève pas de productions marginales, mais de contenus journalistiques professionnels structurés.

Ces quatre apparitions constituent les premières productions médiatiques occidentales entièrement consacrées à Khomeyni, et non de simples mentions incidentes liées à la situation iranienne. Elles ne relèvent ni du journalisme d'urgence ni de l'improvisation, elles impliquent une identification préalable du personnage, une sélection éditoriale, une médiation logistique, des contacts institutionnels et une décision consciente de lui accorder une visibilité exceptionnelle. Or, rien, dans les sources contemporaines antérieures à novembre 1978, n'explique pourquoi Khomeyni aurait été choisi comme interlocuteur privilégié, ni comment son nom aurait émergé simultanément dans plusieurs rédactions nationales occidentales. Il n'existe aucune trace d'une montée progressive et naturelle de sa notoriété, aucun article de presse écrite préparatoire, aucune mention diplomatique antérieure qui aurait pu légitimer ce basculement médiatique.

Cette séquence ne correspond pas à l'émergence spontanée d'un dirigeant, mais à une mise en visibilité rapide, coordonnée et institutionnellement validée, dont les mécanismes demeurent entièrement opaques. Ni Khomeyni, âgé, sans maîtrise des langues occidentales, sans réseaux médiatiques connus, ni Sāzegara, jeune homme sans statut, sans ressources, sans expérience journalistique, ne disposent des capacités matérielles, relationnelles ou institutionnelles nécessaires pour organiser une telle exposition internationale. La question centrale n'est donc pas celle du contenu de ces interviews, mais celle de leur possibilité même. Qui identifie Khomeyni comme figure médiatique ? Par quels canaux son nom circule-t-il simultanément en Europe et aux États-Unis ? Qui prend l'initiative de transformer un exilé jusque-là marginal en interlocuteur légitime des grands médias occidentaux ?

Le retour en Iran

En janvier 1979, la dynamique révolutionnaire enclenchée à l'automne 1978 se poursuit sans rupture. Les forces qui ont structuré les mobilisations de 1978 demeurent les acteurs centraux du mois de janvier 1979, les ouvriers maintiennent les arrêts de travail, les étudiants poursuivent les manifestations et les occupations, les bazaris continuent de soutenir financièrement les grèves, et les fonctionnaires multiplient les refus d'obéissance administrative. Aucun acteur nouveau n'émerge ; aucune direction politique unifiée ne se substitue à cette pluralité sociale. Le mouvement reste horizontal, composite et enraciné dans des pratiques sociales et professionnelles qui ont déjà fait vaciller le régime en 1978. Les manifestations, les affrontements et les rassemblements se multiplient sur l'ensemble du territoire. Les slogans, revendications et mots d'ordre demeurent centrés sur des enjeux économiques, sociaux et politiques internes, telles que la corruption, répression, inégalités, autoritarisme. Les infrastructures fonctionnent au minimum, les ministères ne parviennent plus à assurer leurs missions, et l'économie tourne au ralenti. Cette situation ne résulte pas d'une coordination centralisée, mais de l'agrégation de mobilisations locales, professionnelles et sectorielles qui se renforcent mutuellement. Elle correspond précisément à ce que montrent les sources primaires disponibles : les mobilisations de 1977–1979 sont dominées par des acteurs ouvriers, étudiants et professionnels, souvent issus de réseaux marxistes, tiers-mondistes ou anti-impérialistes, des partis et organisations comme les Tudeh (communistes), les Fedayin, les Moudjahidines de gauche, et non par des organisations islamistes structurées. Aucune source contemporaine n'indique que Khomeyni structure ou dirige ces mobilisations en janvier 1979. Il n'est pas présent sur le terrain, et son nom ne constitue pas encore un principe d'organisation du mouvement.

Dans ce contexte de paralysie généralisée et de mobilisation sociale continue, l'armée impériale, dernier pilier institutionnel du régime, entre à son tour dans une phase de fragilisation. Depuis l'automne 1978, les refus d'obéissance, les désertions et les hésitations face aux ordres de répression se multiplient. Les unités déployées dans les villes ne parviennent plus à contenir les manifestations, et le haut commandement se divise sur la stratégie à adopter. L'armée, qui avait jusque-là garanti la survie du régime, cesse progressivement d'en assurer le maintien. Cette évolution interne, combinée à la pression sociale, prive le pouvoir de son ultime soutien institutionnel.

Le 4 janvier 1979, Shapour Bakhtiar, figure du Front National iranien et héritier politique de Mohammad Mossadegh, courant nationaliste laïque attaché au parlementarisme, à l'État de droit et à la souveraineté nationale, est nommé Premier ministre. Bakhtiar accepte cette fonction à une condition explicite : le départ du Chah d'Iran. Les archives du Département d'État américain (FRUS, 1977–1980) et les dossiers du Foreign Office britannique montrent que Washington et Londres voient en Bakhtiar une solution de transition politiquement

acceptable. Il représente une alternative ni marxiste ni islamiste, correspondant aux options privilégiées par les puissances occidentales dans un contexte où elles redoutent une radicalisation de gauche. Cette crainte est explicitement documentée dans les télégrammes diplomatiques américains et britanniques, qui identifient les organisations marxistes et les réseaux de gauche comme les acteurs les mieux structurés du mouvement révolutionnaire.

La mission assignée à Bakhtiar est explicite : tenter de calmer la rue, restaurer un minimum d'ordre, organiser une transition politique et empêcher une prise de pouvoir par les forces de gauche. Mais les acteurs du mouvement révolutionnaire, ouvriers, étudiants, bazaris, fonctionnaires, ne reconnaissent pas son autorité. À leurs yeux, il demeure un homme du système, nommé par un souverain discrédité, sans base populaire et sans ancrage dans les mobilisations en cours.

Le départ du Chah, le 16 janvier 1979, s'inscrit dans ce contexte. Il ne résulte pas uniquement de la pression sociale interne, mais aussi de pressions convergentes exercées par les États-Unis, le Royaume-Uni et le haut commandement militaire iranien, qui estiment que la présence du souverain empêche toute stabilisation et menace la cohésion de l'armée. Contrairement aux récits rétrospectifs qui attribuent ce départ à l'ascension irrésistible d'une direction islamiste, les sources contemporaines montrent qu'il procède d'une combinaison de facteurs sociaux, militaires et diplomatiques, dans un contexte où aucune autorité politique unifiée ne s'est encore imposée à la tête du mouvement révolutionnaire.

Dans le prolongement de cette configuration, marquée par l'absence d'une direction politique unifiée et par la centralité persistante des mobilisations sociales internes, se déploie, en parallèle, un processus entièrement distinct, celui de la construction médiatique occidentale de Khomeyni comme figure centrale, porte-parole, voire incarnation du mouvement protestataire. Or, les acteurs effectivement engagés en Iran dans les grèves, les manifestations et les affrontements de l'automne 1978, étudiants, ouvriers, militants politiques, ne disposent ni des accès, ni des ressources, ni des relais institutionnels nécessaires pour produire ou orienter des interviews dans des médias publics nationaux occidentaux. Aucun document contemporain n'indique qu'ils aient sollicité, coordonné ou même anticipé cette mise en visibilité. La production médiatique autour de Khomeyni se déploie ainsi en dehors, et indépendamment, des forces sociales qui structurent concrètement la crise iranienne.

Aucune source contemporaine crédible ne montre que ces acteurs se mobilisent en référence à Khomeyni durant cette période. Son nom ne structure ni les slogans initiaux, ni les mots d'ordre économiques, ni les revendications sociales attestées par les sources de terrain. Ce décalage entre la dynamique réelle des mobilisations et la figure qui leur est ultérieurement associée constitue l'un des indices les plus solides du caractère construit, et non spontané, de la direction attribuée rétrospectivement à Khomeyni. Il n'émerge pas organiquement du mouvement révolutionnaire ; il est superposé à un processus déjà en

cours, et appelé à canaliser, réorienter et requalifier une dynamique sociale qui excède les cadres politiques traditionnels disponibles à ce stade.

L'analyse de cette séquence suggère que cette exposition internationale, par sa soudaineté et sa densité, marque le point de départ d'un détournement structurel de la dynamique révolutionnaire. L'émergence de Khomeyni comme figure centrale ne résulte ni d'une stratégie personnelle préalable, ni d'une manipulation par un acteur unique, mais d'une convergence de dispositifs médiatiques, diplomatiques et politiques. Dans un contexte de décomposition de l'État impérial, ces forces rendent disponible une figure religieuse perçue comme une opération de substitution.

Ce choix répond à une logique de gestion des risques parfaitement identifiable : alors qu'une révolution marxiste et ouvrière aurait été intrinsèquement incontrôlable pour les puissances occidentales, l'émergence d'un leadership religieux offrait une alternative plus prévisible. Cette opération remplace une pluralité d'acteurs sociaux imprévisibles par un interlocuteur unique, symboliquement instrumentalisable, dont la structure hiérarchique et conservatrice s'avère compatible avec le maintien de l'ordre géopolitique. En ce sens, la révolution est perdue avant même la prise effective du pouvoir ; le mouvement cesse d'être une insurrection populaire pour devenir une transition contrôlée.

La «puissance étrangère» n'est pas ici un acteur secret agissant dans l'ombre d'un complot, mais une structure d'intérêts convergents. Son objectif est systémique : faire échouer l'alternative marxiste, maintenir l'Iran intégré au marché mondial et préserver l'équilibre régional. Khomeyni ne produit pas cette configuration ; il s'y insère, bénéficiant d'une autorité performative qui permet de préparer une issue politique à une crise que les formes existantes ne pouvaient plus contenir. Dans cette perspective, le moment décisif de 1979 n'est donc pas une rupture révolutionnaire, mais le remplacement d'une explosion populaire imprévisible par un ordre clérical gérable.

Cette première conclusion ouvre sur une difficulté supplémentaire, rarement formulée explicitement. Khomeyni, âgé, formé exclusivement dans un univers religieux traditionnel, dépourvu de toute expérience antérieure des médias de masse occidentaux et ne maîtrisant pas leurs langues, se trouve, en l'espace de quelques semaines, placé au centre d'un dispositif médiatique international complexe, exigeant et hautement codifié. Aucune source ne documente un apprentissage préalable, une phase d'adaptation ou une médiation explicite permettant d'expliquer une telle maîtrise immédiate des usages médiatiques contemporains. La discordance entre le profil sociologique observable de l'acteur, l'absence d'expérience antérieure et l'efficacité du dispositif dans lequel il est inséré ne permet pas d'établir une intention ou une stratégie personnelle ; elle constitue en revanche un problème historique objectif. Elle appelle à interroger les conditions de possibilité de cette médiatisation plutôt que ses seuls contenus.

C'est précisément cette discordance, entre une centralité médiatique construite à l'extérieur du champ des mobilisations et l'absence, à l'intérieur de celles-ci, de toute direction politique unifiée, qui rend intelligible l'apparition d'une structure intermédiaire. Située en dehors d'Iran, elle est chargée de convertir une visibilité symbolique en capacité de commandement. Le Conseil révolutionnaire[88], constitué en janvier 1979 à Neauphle-le-Château par le noyau entourant Khomeyni, répond à cette nécessité. Organe clandestin, formé en France, il ne prolonge pas les mobilisations sociales en cours ; il les surplombe en introduisant une architecture de pouvoir préalablement stabilisée. Cette structure permet à présenter Khomeyni non comme l'émanation d'un mouvement qu'il aurait dirigé, mais comme le porteur d'un dispositif décisionnel déjà opérationnel, en mesure de désigner un Premier ministre parallèle, de conférer une légitimité politique aux comités révolutionnaires et de délégitimer immédiatement le gouvernement Bakhtiar. La présence, dans l'avion du 1er février, de la plupart des membres de ce Conseil assure ainsi la continuité matérielle entre la scène médiatique internationale qui a constitué Khomeyni comme figure centrale et l'exercice quasi immédiat d'une autorité politique effective en Iran.

Le retour de Khomeyni, le 1er février 1979, intervient dans un contexte où l'appareil sécuritaire est paralysé, l'armée profondément fracturée, la mobilisation massive dépourvue de direction unifiée, l'alternative institutionnelle immédiatement gouvernable absente, et où la crainte occidentale d'une hégémonie de la gauche marxiste atteint son paroxysme. Il ne prend donc pas la forme d'un simple rapatriement politique. Il est organisé comme un événement international, fortement médiatisé, doté de moyens logistiques exceptionnels : vol spécial affrété depuis Paris, entourage transnational composé de réseaux religieux et politiques venus d'Europe et d'Amérique du Nord[89], présence massive de journalistes occidentaux. Cette configuration transforme immédiatement son arrivée en acte politique performatif. Avant même toute prise de décision institutionnelle, ce retour produit un effet de souveraineté, il installe une figure comme centre symbolique du pouvoir par la visibilité, la reconnaissance médiatique et la circulation internationale de son image, et non par un mandat, une organisation partisane constituée ou une délégation issue des mobilisations sociales.

Cette entrée en scène spectaculaire rompt avec les formes ordinaires de transition politique observables dans les révolutions contemporaines. Elle court-circuite les arènes alors

[88] Le Conseil de la Révolution, tel qu'il est présenté dans les récits officiels, n'a probablement jamais existé sous la forme d'un organe structuré avant le retour de Khomeyni en Iran. Il s'agit d'une construction narrative destinée à conférer une légitimité institutionnelle à un dirigeant dépourvu de base organisationnelle. Le "Conseil" n'est qu'un label utilisé par un petit cercle de proches de Khomeyni en France, donner une façade institutionnelle à un mouvement sans structure et rassurer les Occidentaux, et ce n'est qu'après le 1er février 1979 qu'un organe décisionnel réel commence à fonctionner.

[89] L'examen des trajectoires des personnes présentes dans l'avion du retour du 1er février 1979 révèle un phénomène frappant : la plupart d'entre elles seront, dans les années suivantes, marginalisées, emprisonnées ou exécutées (parmi eux : Ghotbzadeh, exécuté en 1982 ; Bani Sadr, destitué, poursuivi, exilé ; Yazdi, emprisonné à plusieurs reprises, marginalisé ; Tabataba'i, écarté, exilé ; Plusieurs technocrates, éliminés politiquement ou physiquement). Ce constat invalide l'idée d'un "premier cercle" fondateur autour de Khomeyni. Il montre que ce groupe n'était qu'un dispositif médiatique et diplomatique, mobilisé pour la phase de transition, puis éliminé lorsque le pouvoir clérical s'est consolidé. Le véritable noyau du régime se constitue après le retour, autour des réseaux religieux de Qom, et non parmi les compagnons visibles du voyage.

existantes, le gouvernement Bakhtiar, le Front national, les organisations ouvrières et étudiantes, et substitue à un processus conflictuel, pluraliste et indéterminé un événement unificateur concentré autour d'une figure unique. Ce déplacement rapide du centre de gravité politique, opéré sans conquête préalable des institutions, sans direction attestée des mobilisations et sans légitimation élective ou organisationnelle, explique que cette séquence ait pu être perçue, y compris par certains contemporains, comme une prise de pouvoir par anticipation plutôt que comme l'aboutissement d'un processus révolutionnaire déjà stabilisé.

La neutralisation de Bakhtiar s'opère en quelques jours, sans affrontement direct, par une combinaison de délégitimation politique, de dualité de pouvoir, de défections internes et d'effondrement institutionnel. Dès son arrivée, Khomeyni refuse toute négociation, déclare le gouvernement Bakhtiar illégitime et nomme un Premier ministre parallèle, Mehdi Bazargan (issu lui aussi du Front national), créant un centre de pouvoir concurrent. Mais cette bascule ne repose pas sur un appareil khomeyniste préexistant, elle devient possible grâce à l'apparition rapide de comités révolutionnaires, formés à partir de réseaux religieux locaux, de groupes armés opportunistes et de segments désorientés de l'appareil sécuritaire. Ces comités, surgis dans le vide de souveraineté, se dotent d'une capacité d'action immédiate, ils occupent des commissariats, investissent des ministères, contrôlent des quartiers et s'interposent entre l'armée et le gouvernement. Khomeyni, qui ne dispose d'aucune structure propre, les légitime aussitôt et les place sous l'autorité de ses représentants, transformant ces formations hétérogènes en un instrument politique décisif.

L'armée, déjà fracturée, cesse progressivement de soutenir Bakhtiar, non par adhésion à Khomeyni mais par refus de prolonger un régime perçu comme condamné. Les comités révolutionnaires, renforcés par ces défections et par l'effacement de la police et de la SAVAK, prennent le contrôle d'infrastructures clés et rendent matériellement impossible l'exercice du pouvoir par le gouvernement légal. Le 11 février, le haut commandement militaire proclame sa neutralité, Bakhtiar, privé d'appareil coercitif, de relais administratifs et de soutien extérieur, disparaît de la scène politique. Sa chute n'est pas l'aboutissement d'un processus révolutionnaire stabilisé, mais le résultat d'un déplacement rapide du centre de gravité du pouvoir, rendu possible par l'effondrement matériel de l'État monarchique et par l'alignement minimal mais décisif de segments internes cherchant à éviter une radicalisation incontrôlable[90].

Le rôle de Bazargan dans la transition de février 1979 ne peut être compris ni comme une adhésion idéologique au projet de Khomeyni, ni comme une simple erreur politique individuelle. Issu du même univers que Bakhtiar, modéré, nationaliste, légaliste et historiquement lié au Front national, Bazargan apparaît, aux yeux des acteurs

[90] Voir reportage sur A2 : Iran, prise de pouvoir par les partisans de Khomeyni en février 1979, Lumni Esnseignement. Voir également: 1979, *Victory for Khomeini as army steps aside*, BBC, 11 February 1979. Aussi New York Times, *Revolutionary Committees Take Over Police Stations in Tehran*, 11 february 1979.

internationaux, comme l'une des rares figures susceptibles d'assurer une continuité minimale de l'État tout en évitant une radicalisation marxiste du processus révolutionnaire. Sa nomination par Khomeyni ne constitue donc pas l'expression d'un projet islamiste déjà cohérent et stabilisé, mais le produit d'une convergence circonstancielle d'intérêts : un clergé encore dépourvu de compétences administratives et soucieux de se doter d'une façade modérée, des diplomaties occidentales en quête d'un interlocuteur civil identifiable, et un Front national désarticulé mais toujours porteur d'une légitimité symbolique héritée de Mossadegh. Bazargan n'est pas l'architecte d'une stratégie cachée ; il est une figure de transition, mobilisée comme solution provisoire par des acteurs hétérogènes cherchant à traverser une phase de turbulence politique dont aucun ne maîtrise encore pleinement l'issue. Son gouvernement se trouve rapidement privé de toute capacité d'action. Tandis que les comités révolutionnaires, surgis dans le vide de la souveraineté, exercent des fonctions de police, de justice et de contrôle administratif hors de toute autorité gouvernementale, le clergé consolide son propre appareil coercitif. Le 5 mai 1979, Khomeyni crée par décret le Corps des gardiens de la révolution islamique, force militaire parallèle entièrement loyale aux religieux et conçue pour contrebalancer l'armée et neutraliser les groupes de gauche. Cette institution, qui recrute en partie dans les comités mais ne procède pas de leur transformation, retire à Bazargan le dernier levier coercitif dont un gouvernement peut disposer.

La prise de l'ambassade : l'autonomisation par la rupture

L'affaiblissement devient irréversible lorsque, le 4 novembre 1979, un groupe d'étudiants islamistes se réclamant de la "ligne de l'Imam" s'empare de l'ambassade américaine. L'opération vise officiellement à obtenir l'extradition du Chah, mais surtout à saboter la politique de normalisation de Bazargan et à transférer l'initiative politique aux clercs radicaux. Soutenue par Khomeyni, cette action marginalise définitivement le gouvernement provisoire, qui démissionne deux jours plus tard. L'Iran passe alors au régime politico-religieux absolu.

Cette prise de l'ambassade constitue l'un des événements les plus énigmatiques de cette période. Officiellement présentée comme une initiative spontanée d'étudiants islamistes, elle apparaît, à l'analyse, comme un acte d'une sophistication politique disproportionnée par rapport au profil de ses exécutants. L'opération est parfaitement synchronisée ; elle intervient au moment précis où le gouvernement provisoire tente de stabiliser l'État, et elle produit immédiatement des effets politiques majeurs : élimination des modérés, marginalisation des libéraux et des marxistes, renforcement des Gardiens de la Révolution, militarisation du régime et consolidation de l'autorité de Khomeyni.

Un tel enchaînement ne peut être compris comme un simple accident historique. Il révèle l'existence d'un détournement politique qui dépasse les rapports de force visibles. Il est frappant de constater que plusieurs figures clés de la révolution, y compris certains fondateurs des Gardiens de la Révolution comme Mohsen Sāzegara, étaient familiarisées avec les systèmes politiques et administratifs occidentaux. Leur présence n'indique pas une manipulation directe, mais elle montre que la récupération de la révolution s'inscrivait dans un espace transnational où circulaient des compétences, des réseaux et des intérêts.

Dans ce cadre, l'hypothèse d'un "ancien collaborateur qui se retourne" n'est pas fantaisiste : elle correspond à un schéma géopolitique documenté. L'histoire contemporaine abonde d'exemples, Noriega, Ben Laden, Saddam Hussein, où un acteur local, initialement soutenu par une puissance étrangère, acquiert une autonomie politique, devient incontrôlable et se retourne spectaculairement contre son ancien protecteur. Ce mécanisme n'est pas une théorie du complot ; c'est un modèle récurrent de la géopolitique moderne. La prise de l'ambassade doit être replacée dans ce contexte de rupture délibérée.

Cette rupture diplomatique spectaculaire a fonctionné comme l'outil nécessaire à la purge physique et politique des forces intérieures. En créant un état d'exception permanent, elle a permis aux religieux et aux Pasdaran naissants de s'emparer de la souveraineté totale. Ils ont trouvé dans ce chaos le prétexte pour criminaliser toute opposition comme une forme de trahison, opérant ainsi le nettoyage systématique de ceux qui avaient véritablement déclenché la révolution : les mouvements ouvriers, étudiants et marxistes. La crise n'était pas une fin en soi, mais le levier matériel permettant de remplacer une explosion populaire imprévisible par un ordre sécuritaire verrouillé.

La construction politico-religieuse de l'autorité de Khomeyni

Au moment de son retour en Iran en février 1979, Khomeyni ne dispose d'aucune légitimité religieuse instituée au sens que lui donne la tradition chiite duodécimaine. L'autorité suprême d'un clerc, celle de *marjaʿ al-taqlīd*, repose historiquement sur un processus lent de reconnaissance par les pairs, adossé à une production savante abondante et à une acceptation progressive au sein des *hawza*. Or, rien de tel n'existe dans son cas. Il ne figure pas parmi les autorités reconnues par les centres religieux, n'est pas mentionné comme source d'imitation dans les registres disponibles, et n'apparaît dans les sources contemporaines que de manière marginale, sans statut doctrinal particulier. Les figures religieuses établies, Shariatmadari, Golpayegani, Khoei, occupent alors l'espace légitime, tandis que Khomeyni demeure un *mujtahid* politisé, extérieur aux hiérarchies savantes. La centralité religieuse qui lui sera ensuite attribuée est donc absente au moment décisif de la rupture révolutionnaire.

Cette absence de légitimité vaut également sur le plan politique. Khomeyni ne détient alors aucun mandat électif, ne représente aucune organisation institutionnelle structurée et ne bénéficie d'aucune délégation formelle issue des mobilisations populaires. Son autorité ne repose ni sur une reconnaissance constitutionnelle ni sur une base partisane clairement identifiable. Ce qui le distingue des autres acteurs de la scène révolutionnaire n'est pas un statut juridique ou institutionnel, mais une visibilité symbolique exceptionnelle, construite en dehors des cadres traditionnels de la politique iranienne et amplifiée par la médiatisation internationale. Cette double absence de légitimité, religieuse comme politique, rend nécessaire la construction ultérieure d'un cadre doctrinal et institutionnel inédit destiné à combler ce vide.

Face à cette double absence de légitimité religieuse et politique, Khomeyni s'appuie sur les seules ressources dont il dispose réellement au lendemain de la chute du régime impérial. La première est d'ordre symbolique, notamment l'image internationale déjà largement constituée. Son exil prolongé, la médiatisation de ses prises de position et la recherche par les acteurs étrangers occidentaux d'un interlocuteur identifiable ont contribué à le transformer en figure centrale de la révolution, indépendamment de toute reconnaissance institutionnelle interne. Cette visibilité produit un effet de souveraineté symbolique, elle ne fonde pas un pouvoir, mais elle le rend plausible. Elle donne l'illusion d'une centralité préexistante là où il n'y avait, en réalité, qu'une figure parmi d'autres dans un paysage révolutionnaire sans direction unifiée.

La seconde ressource est matérielle, il s'agit de l'existence de forces armées non étatiques, les comités révolutionnaires, apparus dans le vide de souveraineté laissé par l'effondrement de l'État impérial. Ces groupes sont hétérogènes, locaux, souvent improvisés, mais armés et actifs. Khomeyni ne les crée pas ; il les légitime a posteriori, en les plaçant sous son nom et en leur conférant une justification morale et politique. Ce geste constitue son premier acte effectif de pouvoir, non pas l'institution d'un ordre nouveau, mais l'appropriation symbolique et politique d'une force déjà existante. En se présentant comme l'autorité morale capable de canaliser ces groupes, il transforme une pluralité de milices locales en un instrument de légitimation, puis en un levier de pouvoir contre les institutions étatiques résiduelles.

Une fois cette capacité coercitive minimale acquise, le processus se déplace rapidement vers la consolidation matérielle du pouvoir. Dès mars 1979, la confiscation des biens (usines, terres, banques, immobiliers) liés à l'ancien régime devient un instrument central. Les propriétés du Chah, de sa famille et de nombreux proches du pouvoir impérial sont saisies et soustraites aux circuits économiques ordinaires. La création de grandes fondations charitables, notamment la *Bonyad-e Mostazafan va Janbazan* (Fondation des opprimés et

des handicapés)[91], permet de canaliser ces ressources considérables hors de tout contrôle gouvernemental classique et de les placer sous l'autorité directe du noyau religieux gravitant autour de Khomeyni. Ces fondations, présentées comme des institutions caritatives, fonctionnent en réalité comme des conglomérats économiques opaques, cumulant des prérogatives fiscales, administratives et politiques qui échappent à toute supervision étatique. Elles deviennent les premiers instruments d'un pouvoir parallèle, doté de moyens matériels supérieurs à ceux du gouvernement provisoire.

Ce transfert massif de richesses a un effet structurel décisif. En centralisant les flux financiers, en prenant le contrôle des *waqfs* (Biens de mainmorte) et en intégrant progressivement le clergé dans des circuits de rémunération dépendants de l'État révolutionnaire, le nouveau pouvoir brise l'indépendance économique historique des oulémas. Concrètement, avec cet argent, le pouvoir a pu «acheter» le silence ou l'adhésion du clergé, transformant ainsi son autorité politique en une légitimité religieuse institutionnalisée que personne ne pouvait plus contester sans être ruiné ou emprisonné. Dès lors, la hiérarchie religieuse ne repose plus sur l'autonomie financière et le prestige savant, mais sur l'accès aux ressources contrôlées par le centre politique. Le pouvoir matériel commence ainsi à produire sa propre légitimité religieuse. Ce basculement transforme la structure même du champ religieux, les clercs ne tirent plus leur autorité de leur position des *hawza* (les centres d'enseignement), mais de leur proximité avec l'appareil financier. La dépendance matérielle produit une dépendance doctrinale, et le pouvoir politique commence ainsi à générer sa propre légitimité religieuse, en remodelant les conditions d'existence du clergé.

Le 5 mai 1979 marque une étape décisive avec la création du Corps des gardiens de la révolution islamique. Cette nouvelle force militaire ne se limite pas à intégrer les comités révolutionnaires existants, elle constitue une institution distincte, parallèle à l'armée régulière, dotée d'une loyauté directe envers le noyau religieux dirigeant. Sa fonction est explicitement politique : contrebalancer l'armée, neutraliser les organisations de gauche et sécuriser les acquis matériels de la révolution, en particulier les biens confisqués et les fondations nouvellement créées. À partir de ce moment, le pouvoir coercitif est durablement soustrait à toute autorité civile. Le gouvernement provisoire de Bazargan se trouve privé de tout levier militaire réel, tandis que la capacité d'imposer des décisions par la force se concentre entre les mains d'institutions échappant à tout contrôle constitutionnel. Le rapport de force devient structurellement irréversible, la domination ne repose plus sur des équilibres provisoires, mais sur un appareil coercitif institutionnalisé. La création du Pasdaran (gardiens de la révolution) marque ainsi la fin de toute possibilité d'un

[91] C'est la seconde plus grande entreprise du pays après la *National Iranian Oil Company* et la plus grande holding du Moyen-Orient. Les Biens confiqués ne sont pas transférés au ministère des Finances, mais placés sous la gestion de la Fondation Bonyad, qui relève directement du Guide suprême. Ce transfert crée un État dans l'État. En pratique, il permet de financer un réseau de religieux et d'étudiants (membres du mouvement Bassidj et religieux provinciaux) sans passer par la hiérarchie traditionnelle des grands ayatollahs, qui dépendaient eux-mêmes du khums (dons volontaires) des fidèles. Voir à ce sujet le publié dans la presse officielle (*Ruznameh-ye Rasmi*) en mars 1979.

gouvernement civil autonome. Le noyau religieux, qui s'est emparé de la révolution, dispose désormais d'une force armée idéologiquement alignée, capable de supplanter l'armée régulière et de redéfinir les rapports entre pouvoir politique et coercition.

Pendant plus d'un millénaire, la tradition chiite duodécimaine avait reposé sur un principe de retrait politique. En l'absence de l'Imam caché, seul détenteur légitime du pouvoir, aucun juriste ne pouvait prétendre gouverner l'État. L'autorité des grands clercs, les *marja*, demeurait savante et sociale, sans vocation étatique. C'est dans ce cadre que la notion de *wilāyat al-faqīh* prend forme. Elle désignait à l'origine une tutelle civile limitée, centrée sur l'arbitrage des litiges ou la gestion des orphelins et des biens vacants. Au fil du temps, cette notion est réinterprétée, élargie puis politisée, jusqu'à devenir un principe qui attribue au juriste religieux des prérogatives étatiques complètes. La transformation doctrinale qui en résulte est d'une ampleur sans précédent dans l'histoire du chiisme duodécimain. Elle ne constitue pas le point de départ du pouvoir politique ; elle en représente plutôt la justification a posteriori. La construction théorique apparaît ainsi comme une réponse juridique à un rapport de force déjà installé, et non comme son fondement initial.

La rupture introduite par Khomeyni consiste à renverser l'équilibre doctrinal qui avait prévalu pendant des siècles. Il ne se contente pas d'étendre les prérogatives du juriste ; il redéfinit la nature même de son autorité. La wilāyat al-faqīh, autrefois associée à des responsabilités civiles limitées, devient sous sa plume le principe qui fonde l'exercice du pouvoir politique. Le juriste se voit alors investi de compétences réservées jusqu'alors au Prophète et aux Imams, qu'il s'agisse de diriger l'exécutif, de commander l'armée, de contrôler les médias ou de superviser l'ensemble des institutions. Une fonction de protection sociale se trouve ainsi convertie en pouvoir d'État.

Khomeyni introduit ensuite une seconde innovation, plus radicale encore, en dotant cette autorité d'un caractère absolu. Avant lui, aucun juriste n'aurait revendiqué la possibilité de suspendre des prescriptions religieuses ou de contourner la Constitution au nom de l'intérêt du régime. Avec la *wilāyat al-faqīh al-mutlaqa* (absolue), le Guide est placé au-dessus de la charia lorsque la survie de l'ordre politique l'exige. Cette évolution ne découle d'aucune nécessité théologique ; elle répond à une orientation politique visant à soustraire le pouvoir à toute limite institutionnelle.

Ce n'est qu'une fois le pouvoir matériel consolidé que commence la construction doctrinale proprement dite. Le titre d'ayatollah, qui désignait à l'origine un rang savant fondé sur la maîtrise du savoir religieux, est progressivement réorienté. Sa diffusion massive par les médias internationaux et son usage systématique dans les discours officiels transforment ce titre en marqueur politique. La reconnaissance savante cède la place à l'adhésion au pouvoir comme critère de légitimité. Un insigne théologique devient ainsi un instrument de classement au service du nouvel ordre révolutionnaire, et la hiérarchie religieuse se trouve reconfigurée non par la production du savoir, mais par l'intégration au dispositif étatique.

La trajectoire khomeyniste inverse la logique historique du chiisme duodécimain. Traditionnellement, l'autorité religieuse, acquise par l'étude et la reconnaissance des pairs, pouvait conférer une influence sociale, mais ne débouchait pas sur l'exercice direct du pouvoir politique. Dans le cas présent, la séquence est renversée, c'est la détention du pouvoir coercitif et des ressources économiques qui permet de fabriquer une hiérarchie religieuse et de sacraliser a posteriori une autorité personnelle. Loin d'exprimer une continuité doctrinale, ce processus constitue une innovation politico-religieuse majeure. Ce n'est pas la religion qui fonde l'État révolutionnaire, mais l'État qui produit une religion politique adaptée aux exigences de la domination. La légitimité religieuse de Khomeyni n'est pas l'origine de son pouvoir ; elle en est la conséquence. La *wilāyat al-faqīh* n'est donc pas une interprétation du chiisme, mais une construction doctrinale nouvelle, élaborée pour légitimer la prise de possession de l'appareil d'État par un juriste qui ne disposait d'aucune reconnaissance *marjaʿique* préalable. C'est un détournement radical, systématique, méthodique, de la doctrine chiite.

Enfin, Khomeyni opère un transfert décisif de souveraineté. En se présentant comme le représentant direct de l'Imam caché, il déplace la source du pouvoir du peuple vers un juriste unique. Ce lien mystique court-circuite à la fois la volonté populaire et le consensus des autres grands ayatollahs. La souveraineté ne procède plus de la communauté des croyants, mais d'une investiture quasi divine.

Réflexion finale

Deux religions : islam et chiisme

Depuis les premiers récits que les hommes ont laissés derrière eux, le pouvoir et le sacré avancent côte à côte, comme deux forces que rien ne parvient durablement à séparer. L'histoire humaine montre que la politique et la religion n'ont jamais constitué deux sphères autonomes. Dans la plupart des sociétés, le pouvoir temporel s'est appuyé sur le sacré pour se légitimer, tandis que les institutions religieuses ont trouvé dans l'autorité politique les moyens de stabiliser leur influence. Cette imbrication ne relève ni d'un accident ni d'une dérive contingente, mais d'une structure historique durable : les rois gouvernent «par la grâce de Dieu», les empires se présentent comme porteurs d'une mission cosmique, les clergés définissent les normes morales qui rendent l'obéissance possible. Le politique et le religieux ne sont pas deux domaines séparés ; ils forment un système de légitimation réciproque où chacun fournit à l'autre ce qu'il ne peut produire seul. Cette continuité, souvent sous-estimée, constitue l'un des ressorts les plus persistants de l'histoire humaine.

Même lorsque les doctrines, qu'elles relèvent du religieux ou du politique, prétendent tracer une frontière nette, la pratique historique montre que cette séparation reste théorique. Le pouvoir a besoin de symboles pour se rendre acceptable, et la religion a besoin d'un cadre institutionnel pour se maintenir. La frontière entre les deux est donc toujours poreuse, traversée par des échanges, des emprunts, des détournements. Le sacré donne au pouvoir une profondeur morale ; le pouvoir donne au sacré une efficacité sociale. C'est cette continuité structurelle, et non une déviation ponctuelle, qui rend possible la manipulation doctrinale ; une doctrine religieuse n'est jamais du constant, elle n'existe que sous forme d'interprétations historiquement situées, et demeure exposée aux usages politiques qui cherchent à la réorienter. Elle devient ainsi disponible pour des reconfigurations, des réinterprétations ou des détournements, non par trahison de son essence, mais par activation de ses zones d'indétermination internes, selon les contextes où elle est mobilisée. Autrement dit, ce n'est pas la doctrine qui change d'elle-même, mais les conditions sociales qui en redéploient les possibles.

Les grandes analyses de la modernité confirment cette imbrication structurelle. Émile Durkheim, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), montre que le religieux exprime la cohésion du groupe et fournit au pouvoir une légitimité symbolique indispensable. Max Weber, dans *Économie et société* (1922), souligne que toute domination durable repose sur une forme de légitimité qui mobilise des schèmes religieux, même lorsqu'elle se prétend rationnelle ou séculière. Marcel Gauchet, dans *Le Désenchantement du monde* (1985), montre que la modernité politique n'est pas une rupture avec la religion, mais une transformation interne du religieux qui rend possible l'autonomie du politique tout en conservant ses structures symboliques. Quant à Carl Schmitt, dans *Théologie politique* (1922), il rappelle que les concepts fondamentaux de l'État moderne sont des concepts théologiques sécularisés. Ces analyses, bien qu'issues de traditions intellectuelles distinctes, convergent vers un même constat : le politique et le religieux ne sont pas deux ordres distincts, mais deux modalités d'un même besoin humain de légitimation, de sens et d'autorité[92]. Elles montrent, chacune à leur manière, que la modernité n'a pas effacé le sacré : elle l'a simplement déplacé.

A la lumière de cette imbrication structurelle entre pouvoir et sacré, et de la manière dont les sociétés ont constamment articulé le politique et le religieux, il devient possible de définir la politique dans toute son amplitude. La politique ne se réduit ni à l'exercice du pouvoir ni à l'administration des affaires publiques. Elle constitue un champ relationnel complexe, où se combinent des structures matérielles et des dispositifs symboliques, et par lesquelles une société se donne un ordre, règle ses conflits, et produit les formes de son propre imaginaire collectif. La domination s'y exerce autant par la force que par la production de sens. Comprendre comment une doctrine religieuse peut être détournée, remodelée ou réinventée suppose donc de saisir cette double nature, institutionnelle et symbolique, de la politique. La politique est ainsi l'articulation du visible et de l'invisible, car elle organise les institutions et les rapports de force que l'on peut observer, tout en façonnant les croyances, les représentations et les catégories mentales qui demeurent invisibles mais orientent en profondeur les comportements collectifs. C'est dans cette zone de rencontre entre le matériel et le symbolique que se joue la véritable efficacité du pouvoir.

Dans sa dimension structurelle, la politique désigne l'organisation concrète du pouvoir, c'est-à-dire les institutions qui encadrent la décision, les appareils coercitifs qui garantissent l'obéissance, les circuits économiques qui assurent la redistribution des ressources, les mécanismes juridiques qui définissent les droits, les obligations et les limites de l'action publique. Cette dimension est visible, mesurable, inscrite dans des organigrammes, des lois, des budgets, des forces armées. Elle constitue l'ossature matérielle de la domination, et répond à la question : qui commande, avec quels moyens, et selon quelles règles. Elle donne au pouvoir sa forme tangible, celle que l'on peut décrire, cartographier, quantifier.

[92] Les ouvrages cités dans le paragraphe sont consultables en ligne.

Mais la politique ne se limite jamais à cette matérialité. Elle possède une dimension symbolique tout aussi déterminante, souvent plus décisive encore dans les périodes de crise ou de transition, où les structures institutionnelles vacillent. La politique produit des récits, des mythes, des titres, des images, des catégories du vrai et du faux, des formes de sacralité. Elle façonne les représentations collectives, organise les perceptions, définit ce qui est légitime ou illégitime, juste ou injuste, pensable ou impensable. Elle ne se limite pas à gouverner les corps, elle gouverne également les significations. Un pouvoir ne tient pas seulement par la force qu'il exerce, mais par la fabrication d'un sens qu'il parvient à imposer. C'est cette capacité à orienter les interprétations qui assure la durabilité d'un ordre politique.

Cette dimension symbolique n'est pas un supplément décoratif ; elle est le cœur même de la domination. Elle permet à un pouvoir de se présenter comme naturel, nécessaire, évident. Elle transforme des décisions contingentes en vérités indiscutables, des rapports de force en principes moraux, des intérêts particuliers en normes universelles. Elle rend possible l'acceptation de l'autorité, y compris lorsqu'elle contredit les expériences sociales vécues. Elle donne au pouvoir la capacité de remodeler les croyances, de réinterpréter les traditions, de reproduire des continuités imaginaires. Elle fabrique un monde où l'ordre établi apparaît comme allant de soi.

C'est cette articulation entre structure et symbole qui rend possible non seulement le détournement d'une doctrine religieuse, mais aussi la production de formes doctrinales nouvelles. Une pensée n'est jamais un bloc fixe, elle est un ensemble de variables, d'interprétations possibles, de zones d'ambiguïté, de concepts susceptibles d'être déplacés, amplifiés ou réorientés. Cette plasticité n'implique ni arbitraire ni absence de contraintes ; elle constitue la condition même de la survie historique des doctrines. La politique exploite cette plasticité. Elle sélectionne certains éléments d'une tradition, en efface d'autres, en modifie le sens, réécrit l'histoire, redirige les usages. Elle transforme ainsi une doctrine en instrument de légitimation, un langage en technologie de pouvoir, une croyance en ressource stratégique. C'est dans ce travail de sélection, de réagencement et de réinterprétation que se joue la véritable configuration des doctrines.

La plasticité des doctrines religieuses

C'est précisément cette capacité de la politique à articuler le visible et l'invisible[93], à remodeler les significations autant que les institutions, qui oblige à examiner la nature

[93] Le visible renvoie aux institutions, lois, appareils administratifs, forces de sécurité, hiérarchies officielles, procédures, décisions politiques, les rituels politiques (élections, cérémonies, investitures), etc., c'est la dimension matérielle, organisationnelles, institutionnelles du pouvoir ; l'invisible n'est pas caché, il est intangible. Il désigne tout ce qui structure la perception du pouvoir sans être matériel : les récits de légitimité, les mythes fondateurs, les catégories du vrai et du faux,

même des doctrines religieuses. Si la politique peut détourner, réorienter ou réinventer une tradition, c'est parce que les doctrines elles-mêmes ne sont jamais des systèmes clos. Elles ne constituent ni des blocs doctrinaux figés ni des ensembles entièrement cohérents, mais possèdent une plasticité interne, une capacité d'adaptation, une variabilité interprétative qui les rend susceptibles d'être réorientées par les pouvoirs qui s'en emparent. Une doctrine religieuse n'est pas un ensemble de principes immuables ; c'est un corpus de textes, de pratiques, de commentaires et de traditions historiquement accumulés, dont le sens dépend toujours des conditions politiques, sociales et culturelles dans lesquelles il est mobilisé. Cette variabilité du sens n'est pas un accident marginal, mais l'effet direct des conditions sociales et politiques qui façonnent l'usage des doctrines.

Cette plasticité tient d'abord à la nature même du langage religieux. Les concepts théologiques sont souvent polysémiques, ouverts à plusieurs niveaux de lecture, traversés par des tensions internes qui ne sont jamais définitivement résolues. Ils peuvent être interprétés littéralement ou symboliquement, contextualisés ou absolutisés, historicisés ou sacralisés. Une même notion peut servir à justifier la résistance ou l'obéissance, la contestation ou la soumission, selon la manière dont elle est articulée au sein d'un rapport de force donné[94]. Le religieux n'est pas un code, mais un champ d'interprétations possibles, dont les frontières sont constamment redessinées par l'usage social et politique. Cette ouverture interprétative explique pourquoi les mêmes textes peuvent nourrir des orientations doctrinales profondément divergentes.

Elle tient ensuite à la structure des traditions religieuses, qui se construisent par accumulation, notamment textes fondateurs, commentaires, gloses, jurisprudences, récits hagiographiques, usages locaux. Cette stratification produit des zones d'ambiguïté, des contradictions apparentes, des espaces laissés ouverts à l'interprétation et à la sélection. Les doctrines ne sont pas des édifices homogènes, mais des ensembles composites où coexistent des éléments parfois divergents, voire incompatibles en apparence. Cette hétérogénéité interne permet à des acteurs politiques de sélectionner certains fragments, d'en effacer d'autres, d'en amplifier certains aspects pour produire une cohérence nouvelle présentée rétrospectivement comme orthodoxe ou naturelle. Ce travail de sélection n'est jamais neutre : il reflète toujours les priorités, les intérêts ou les impératifs institutionnels du moment.

Elles ne sont jamais extérieures aux rapports sociaux. Les doctrines religieuses ne flottent pas au-dessus des sociétés qui les portent, ce sont les transformations économiques, les crises politiques et les mutations culturelles qui déplacent leurs significations, réorientent leurs usages et redéfinissent leur portée. Elles sont constamment réinterprétées par les

---

les valeurs proclamées, les représentations du juste et de l'injuste, les imaginaires collectifs, les formes de sacralité, les interprétations doctrinales, les continuités symboliques inventées. C'est la dimension symbolique, cognitive, normative du pouvoir.

[94] Par exemple, le mot «bien» peut justifier aussi bien la résistance («résister au nom du bien») que l'obéissance («obéir pour faire le bien»), tout comme le mot «devoir» peut fonder la contestation («je dois contester, c'est mon devoir») ou la soumission («je dois obéir, c'est mon devoir»).

institutions qui les portent, par les communautés qui les pratiquent, par les pouvoirs qui cherchent à s'en légitimer. Une doctrine religieuse n'est pas seulement un héritage ; c'est un matériau disponible, inscrit dans des rapports de force, susceptible d'être réorganisé selon les besoins d'un moment historique. Elle vit dans et par les usages qu'en font les acteurs sociaux, et non dans une pure continuité abstraite.

Cette variabilité n'est pas un phénomène contingent, mais un effet inhérent aux religions elles-mêmes. Elle permet aux mêmes textes de donner lieu à des pratiques opposées, à une tradition d'être mobilisée pour légitimer des régimes politiques incompatibles, à une doctrine d'être réinterprétée tout en demeurant reconnue comme authentique. L'orthodoxie n'est jamais donnée une fois pour toutes ; elle est toujours le résultat d'un processus de stabilisation provisoire. Mais cette même plasticité, qui assure la continuité d'une religion dans le temps, ouvre aussi un espace où les significations peuvent être captées, réorientées ou instrumentalisées par le pouvoir. C'est cette disponibilité interprétative qui rend les doctrines particulièrement exposées aux manipulations politiques, non comme des anomalies, mais comme des usages structurellement possibles. Autrement dit, la malléabilité doctrinale n'est pas une faiblesse accidentelle : elle constitue l'une des conditions mêmes de leur persistance historique.

La fabrication d'une religion politique

La rencontre entre la politique et la religion ne produit pas seulement une instrumentalisation ponctuelle du sacré ; elle peut conduire à la transformation progressive d'une doctrine en un dispositif de légitimation. Ce processus excède la simple utilisation opportuniste de symboles religieux et engage une recomposition en profondeur des catégories du sens. Il ne commence pas avec la religion politique elle-même, mais avec la mise en disponibilité d'une tradition. Pour qu'une doctrine puisse être réorientée, il faut d'abord que ses éléments soient rendus disponibles à la manipulation : découpés, isolés de leurs usages initiaux, détachés des contraintes interprétatives qui en limitaient le sens. Une notion, un récit, une figure ou une pratique doivent pouvoir être extraits de leur architecture doctrinale pour être réinvestis dans une finalité nouvelle. C'est cette opération préalable, qui consiste à rendre la tradition disponible, qui ouvre la voie à sa transformation en instrument de légitimation. Une religion politique n'est donc pas une doctrine normative appliquée à la sphère publique, mais une reconfiguration où les catégories du religieux, notions, statuts, récits, schèmes d'interprétation, sont réordonnées pour servir les objectifs d'un pouvoir dominant. Elle ne prolonge pas une tradition : elle la détourne. Elle ne mobilise pas seulement des symboles existants, elle en produit de nouveaux, ajustés aux exigences du moment. Elle constitue ainsi l'un des aboutissements les plus puissants de la plasticité doctrinale, non pas une simple adaptation, mais une refonte orientée du sens. C'est dans cette capacité à remodeler l'héritage que se joue la force d'une religion politique.

La transformation d'une doctrine en religion politique repose sur trois opérations fondamentales. La première consiste à sélectionner certains éléments d'une tradition, concepts, récits, figures, pratiques, et à les extraire de leur contexte doctrinal initial. Contrairement à la croyance, qui demeure de l'ordre de l'adhésion individuelle, de son expérience subjective, même lorsqu'elle circule dans un groupe, la doctrine est une construction sociale, codifiée et normative, elle est produite, transmise et stabilisée par des institutions. C'est cette dimension publique, collective et institutionnelle qui la rend manipulable, disponible pour des opérations de découpage, d'extraction et de réorientation. Le prélèvement d'un élément doctrinal crée ainsi un matériau détaché de ses usages antérieurs, prêt à être réinvesti dans une logique nouvelle. La tradition devient un répertoire, un stock de signes dans lequel le pouvoir puise ce qui peut renforcer sa légitimité. Ce geste de sélection est déjà un acte politique et il n'est jamais neutre car il constitue déjà une première réécriture. Il ouvre la voie à une recomposition qui n'a plus rien d'innocent.

La deuxième opération est celle de la réorganisation. Les éléments sélectionnés ne sont pas simplement réutilisés ; ils sont recombinés, hiérarchisés, réinterprétés. Des notions secondaires deviennent centrales ; des concepts marginaux acquièrent une portée décisive ; des titres honorifiques se transforment en grades politiques ; des récits anciens, qu'ils soient historiques, légendaires ou importés d'autres horizons, sont réactivés ou réinventés pour légitimer une démarche présente. La cohérence doctrinale n'est plus celle de la tradition, mais celle du projet politique. Le religieux cesse d'être un système de croyances pour devenir un langage de légitimation. La doctrine se transforme alors en architecture idéologique, structurée non par la théologie, mais par les impératifs de domination, et ajustée aux besoins du pouvoir. Ce déplacement du centre de gravité doctrinal constitue l'un des moments décisifs de la religion politique.

La troisième opération est celle de la sacralisation. Le pouvoir politique, pour se stabiliser, doit se présenter comme plus qu'un rapport de force ; il doit apparaître comme nécessaire, naturel, inscrit dans un ordre supérieur. Dans une religion politique, le sacré devient une matière et une pratique, produit, mis en scène, ritualisé, administré. La sacralisation confère au pouvoir une profondeur morale, une aura de transcendance, une justification qui dépasse les contingences historiques. Elle transforme des décisions humaines en impératifs sacrés, des institutions contingentes en réalités intangibles, des dirigeants en figures investies d'une mission quasi divine. La sacralisation n'ajoute pas seulement du prestige ; elle verrouille la contestation en la disqualifiant moralement et symboliquement, en la rendant impensable ou sacrilège. Elle constitue ainsi l'un des instruments les plus efficaces pour naturaliser un ordre politique.

Ce processus ne produit pas une simple «politisation» de la religion, mais une mutation ; la doctrine religieuse devient un instrument des différentes formes de pouvoir, étatique, institutionnel, social ou symbolique, tandis que le pouvoir devient le lieu central où se

redéfinit la doctrine elle-même. La frontière entre le théologique et le politique disparaît, non parce que la religion envahit l'État, mais parce que le pouvoir redéfinit la religion. Une religion politique n'est pas un retour au sacré, c'est une production du pouvoir, une technologie symbolique destinée à organiser l'obéissance. Elle constitue une forme de souveraineté qui s'exprime à travers le langage du sacré tout en restant entièrement façonnée par les impératifs du politique. Elle n'est pas l'héritière d'une tradition : elle en est la reconstruction stratégique.

Dans ce cadre, la tradition religieuse n'est pas appliquée, elle est réinventée. Ses concepts sont déplacés, ses hiérarchies reconstruites, ses récits réécrits. La religion politique ne prétend pas rompre avec la tradition ; elle prétend en révéler la «véritable» signification, celle qui aurait été oubliée ou occultée. Cette prétention à l'authenticité est l'un de ses instruments les plus efficaces, car elle permet de présenter une innovation radicale comme un retour aux origines, une rupture comme une fidélité, une construction politique comme une vérité religieuse. L'innovation se dissimule derrière la mémoire, et la rupture se présente comme restauration. C'est ce renversement, faire passer la nouveauté pour un retour, qui lui donne sa puissance persuasive.

C'est ainsi que se constitue toute religion politique, non comme la continuité d'une tradition, mais comme sa reconfiguration. Elle naît moins de la doctrine elle-même que de sa relecture stratégique, rendue possible par la plasticité doctrinale et par la capacité du pouvoir à produire du sens. L'histoire en offre de nombreux exemples ; les Perses ont contribué à la mise en forme et à l'installation du judaïsme après l'exil ; les empereurs romains ont organisé l'institutionnalisation du christianisme ; la monarchie anglaise a façonné une Église nationale pour répondre à ses propres impératifs. Le phénomène n'est pas propre aux traditions monothéistes, le culte impérial romain a intégré des divinités locales dans une architecture symbolique centrée sur l'empereur ; plusieurs dynasties chinoises ont façonné un bouddhisme d'État en sélectionnant certains corpus et en subordonnant l'autorité monastique à l'ordre impérial ; le Japon moderne a transformé le shinto en religion nationale en sacralisant la figure de l'empereur. Dans chacun de ces cas, le pouvoir n'a pas reçu une tradition achevée, il l'a sélectionnée, recomposée et sacralisée pour produire une configuration religieuse compatible avec ses besoins de domination. L'histoire montre ainsi que la religion politique n'est jamais donnée : elle est fabriquée.

Le cas spécifique du chiisme

C'est dans ce cadre, celui où le pouvoir façonne les régimes de signification, où les doctrines religieuses se prêtent à des reconfigurations successives, et où la religion politique apparaît comme une production plutôt qu'une continuité, que se laisse saisir le cas du chiisme. Son cas n'est pas une exception à ces mécanismes, il en constitue l'une des manifestations les

plus lisibles, parce que sa structure doctrinale, son histoire institutionnelle et son rapport au pouvoir en font un laboratoire privilégié de la manière dont une tradition peut être reconstruite, sacralisée et investie d'une fonction politique. Le chiisme offre ainsi un terrain où les opérations de sélection, de réécriture et de sacralisation apparaissent avec une clarté rarement égalée.

Revenir au cas du chiisme impose d'abord de suspendre toute lecture rétrospective qui projette sur les premiers siècles de l'islam des catégories doctrinales stabilisées bien plus tard. Ce qui est appelé aujourd'hui «chiisme» n'est pas la survivance d'une doctrine originelle, mais l'effet d'une construction ultérieure qui transforme des rivalités politiques en distinctions religieuses. Les affrontements autour de la succession ne relèvent pas d'un schisme doctrinal, ils constituent un champ de rivalité pour la souveraineté, structuré par des logiques lignagères et tribales. Rien, dans leur configuration initiale, ne contient en germe une doctrine. Les violences et les oppositions de cette période ne procèdent pas d'un désaccord théologique, mais de la dynamique propre aux luttes de pouvoir. Les acteurs ne se pensent pas comme les porteurs de visions religieuses antagonistes, ils opèrent dans des régimes de loyauté, de généalogie et de contrôle des ressources. La dimension religieuse de ces conflits n'est pas originaire, elle est produite par un travail ultérieur de requalification symbolique. Autrement dit, la doctrine ne révèle pas la vérité des événements, elle en fabrique la signification. Elle transforme un conflit de succession en matrice d'interprétation.

C'est ici que les mécanismes analysés précédemment deviennent décisifs. La plasticité doctrinale permet de comprendre comment des événements contingents peuvent être investis d'un sens religieux, puis intégrés dans une architecture doctrinale présentée comme continue. La tradition n'est pas le cadre interprétatif des faits, elle est l'effet d'un travail de sélection, de hiérarchisation et de sacralisation. Les figures d'Ali et de ses descendants ne deviennent centrales qu'à travers une opération de requalification qui transforme une rivalité politique en matrice doctrinale. Ce déplacement n'est pas spontané : il résulte d'un travail patient de reconstruction symbolique.

Ce processus ne s'opère pas immédiatement. Il s'inscrit dans la longue durée, au croisement de recompositions sociales, culturelles et politiques. Lorsque l'islam s'étend hors de la péninsule arabique, des groupes situés en marge des structures de pouvoir, lettrés, administrateurs, élites déclassées, investissent les conflits de succession comme des ressources symboliques. Ce ne sont pas les événements qui produisent la doctrine, ce sont les groupes qui produisent une doctrine à partir des événements, en fonction de leurs propres positions et de leurs propres besoins de légitimation. La doctrine devient alors un outil de positionnement dans un espace politique élargi.

La mémoire qui se constitue alors n'est ni spontanée ni expressive, elle est instrumentale. Les affrontements initiaux sont requalifiés en conflits de droit sacré ; la défaite devient injustice religieuse ; l'exclusion devient dépossession légitime ; l'échec devient preuve morale. Ce déplacement ne relève pas d'une simple réinterprétation, il constitue une

opération de disqualification du pouvoir existant et de légitimation d'une alternative. La mémoire devient un opérateur de souveraineté. Ce travail doctrinal ne prolonge pas l'islam primitif, il en déplace le centre de gravité. En élaborant une doctrine de l'imamat, les producteurs de sens ne se contentent pas de réactiver une mémoire ; ils instaurent une source alternative d'autorité, distincte et concurrente de celle fondée sur le Prophète et la communauté. L'autorité religieuse n'est plus ancrée dans l'événement fondateur, mais dans une chaîne de figures investies d'un statut quasi équivalent, voire supérieur. La doctrine devient un dispositif de légitimation différée. Elle institue une autre scène d'autorité, parallèle à celle du pouvoir établi.

Ainsi, la transformation des conflits politiques en récits religieux ne répond pas à un besoin identitaire, mais à une stratégie de souveraineté. La doctrine ne naît pas du conflit, elle est élaborée pour transformer ce conflit en ressource durable de domination symbolique et politique. Le religieux n'est pas ici un refuge, il est un espace de compétition où se redéfinit l'autorité légitime.

Ce qui est désigné sous le nom de chiisme ne doit donc pas être abordé comme une tradition homogène se déployant naturellement depuis ses origines, mais comme le produit d'opérations historiques, sélection d'événements, réinterprétation de figures, hiérarchisation de récits, sacralisation de la souffrance et de la défaite. Ces opérations relèvent pleinement des logiques analysées plus haut, à savoir la production symbolique du sens, la reconfiguration doctrinale et l'articulation entre pouvoir, mémoire et sacré. Le chiisme apparaît ainsi non comme une continuité doctrinale, mais comme une construction progressive, façonnée par des usages successifs du passé.

Comment la doctrine a été institutionnalisée

La stabilisation du chiisme ne procède pas d'une mutation interne continue et autonome de la tradition, mais d'un moment historique précis où un pouvoir étatique s'en empare pour en faire l'armature symbolique de sa souveraineté. La période safavide constitue ce tournant, elle ne prolonge pas mécaniquement une doctrine, elle établit plutôt le cadre de référence et d'autorité. Le chiisme cesse alors d'être un ensemble de ressources doctrinales hétérogènes, mobilisées de manière fragmentaire et souvent contradictoire ; il devient une configuration institutionnelle, homogène, un système de signes hiérarchisé, un langage politique intégré. La doctrine n'est pas appliquée, elle est installée comme fondement de l'ordre, intégrée aux structures mêmes de l'État et à ses dispositifs de légitimation. Elle acquiert ainsi une stabilité qui ne provient pas d'elle-même, mais de l'appareil politique qui la porte.

Le premier mécanisme de cette installation est la sélection. Avant sa formalisation étatique, ce qui sera désigné plus tard comme le chiisme n'est qu'un ensemble de matériaux doctrinaux dispersés, sans unité ni cohérence, tels que l'attente de l'Imam absent, le quiétisme politique et l'autonomie des savants, mais aussi la mémoire du martyre, la symbolique de la justice et la valorisation de la résistance. Ce répertoire ouvert permet des usages multiples, y compris des usages critiques à l'égard de tout pouvoir constitué. Le pouvoir safavide opère un tri, systématique, il isole les éléments susceptibles de produire une légitimité monarchique, la figure de l'Imam, la mémoire du martyre, la justice, et relègue dans l'ombre ceux qui contredisent l'autorité centrale ou se méfient de l'autorité temporelle. La tradition devient une réserve de signes administrés, au sein de laquelle l'État extrait, hiérarchise et réorganise ce qui peut servir à fonder et stabiliser une souveraineté. Ce geste fondateur fixe les contours d'une orthodoxie qui n'existait pas encore.

Le second mécanisme est la réorganisation. Les éléments sélectionnés ne sont pas simplement mobilisés, ni juxtaposés, ils sont recomposés selon une logique hiérarchique nouvelle pour produire une cohérence doctrinale orientée. La figure de l'Imam, traditionnellement absente de l'ordre politique et située dans un horizon eschatologique, devient un modèle de souveraineté incarnée, dont le pouvoir terrestre s'empare comme substitut provisoire. Le martyre, mémoire spirituelle de l'injustice, initialement tournée vers la consolation et la fidélité morale, devient un instrument de mobilisation collective, capable de produire de l'adhésion, de discipliner les corps et de canaliser l'affect politique. La hiérarchie savante, historiquement fondée sur la reconnaissance des pairs, sur l'autonomie relative des centres de savoir et sur la pluralité des autorités, est restructurée autour de la proximité avec le pouvoir, qui devient le principal critère de visibilité, de légitimité et d'influence. Le chiisme cesse d'être une tradition savante décentralisée, traversée par des équilibres instables, il devient une architecture doctrinale centralisée, dotée d'un centre décisionnel, orientée vers la légitimation d'un souverain unique. La doctrine se trouve ainsi recentrée autour d'un axe politique explicite.

Le troisième mécanisme est la sacralisation. Pour stabiliser un pouvoir né d'un rapport de force, il faut lui donner une profondeur morale, capable de dépasser la contingence de son origine. La doctrine reconfigurée n'est pas seulement organisée, elle est progressivement sanctifiée, c'est-à-dire soustraite à la discussion ordinaire et placée hors du champ du contestable. Le souverain n'est plus un simple détenteur du pouvoir temporel ; il devient (à l'époque de Khomeyni) le représentant de l'Imam absent, investi d'une mission religieuse qui excède sa personne. L'obéissance n'est plus une obligation politique ; elle devient un devoir religieux, dont la transgression prend la forme d'une faute morale et théologique. Les institutions ne sont plus des créations humaines ; elles sont présentées comme les prolongements naturels de la volonté divine, et donc comme indiscutables dans leur principe. La sacralisation transforme un pouvoir contingent en une nécessité transcendante, et verrouille symboliquement toute possibilité de remise en cause de l'ordre établi.

Le quatrième mécanisme est la réécriture. Loin de se réduire à la sélection et à la sacralisation, la religion politique génère une continuité imaginaire, indispensable à sa crédibilité historique. Le chiisme safavide se présente comme la restauration d'une vérité originelle, comme le retour à une essence oubliée, prétendument antérieure aux conflits et aux divisions. Les ruptures deviennent des fidélités ; les innovations (*bid'a*) deviennent des redécouvertes ; les transformations deviennent des restaurations, par un renversement systématique de la temporalité historique. La doctrine apparaît comme l'actualisation d'un passé immémorial, présenté comme homogène et cohérent, alors qu'elle est le produit d'une recomposition récente, datée, située et politiquement orientée. Cette réécriture ne vise pas seulement à légitimer le présent ; elle restructure la mémoire collective, en redéfinissant ce qui doit être retenu, oublié ou réinterprété. Elle fabrique un passé utilisable, ajusté aux besoins du pouvoir.

Enfin, le cinquième mécanisme est la naturalisation. Une fois la doctrine stabilisée, elle est diffusée par les institutions, les rituels, l'éducation et les pratiques juridiques, jusqu'à être intégrée aux gestes ordinaires de la vie sociale. Ce qui était une construction politique devient une évidence culturelle, inscrite dans les habitudes, les affects et les réflexes collectifs. Le chiisme duodécimain safavide ne se présente plus comme une invention ; il se naturalise comme une évidence doctrinale, au point de rendre impensable son historicité. La doctrine n'est plus discutée, elle est vécue, incorporée et transmise comme allant de soi. Elle cesse d'être un discours pour devenir un environnement symbolique.

Pour stabiliser son régime, le pouvoir safavide entreprend un travail de sélection et de structuration des matériaux religieux disponibles, dans une logique explicitement étatique de normalisation doctrinale. Les traditions liées aux douze imams, jusque-là dispersées, hétérogènes et sans cadre institutionnel unifié, sont rassemblées, hiérarchisées et intégrées dans un dispositif doctrinal cohérent, placé sous le contrôle du pouvoir central. Les recueils de traditions déjà en circulation dans les milieux savants, dont les quatre ouvrages, déjà évoqués en détails dans l'essai, sont élevés au rang de références autorisées et diffusés par les institutions religieuses de l'État, au détriment d'autres corpus concurrents ou marginaux. Ce geste ne crée pas une doctrine nouvelle, au sens d'une invention ex nihilo, il transforme un ensemble de croyances et de récits en une orthodoxie officielle, dotée d'un corpus, d'une hiérarchie savante et d'un appareil de diffusion, capable d'encadrer durablement les pratiques et les interprétations. La doctrine devient ainsi un cadre normatif stabilisé, adossé à l'État.

A partir de ce moment, le duodécimanisme cesse d'être un courant parmi d'autres, il devient une catégorie institutionnelle, un marqueur identitaire et une doctrine d'État, indissociable de l'ordre politique qui la soutient. Le chiisme ainsi fixé ne fonctionne plus comme un espace ouvert de production symbolique, mais comme un répertoire stabilisé que les pouvoirs successifs mobilisent selon leurs besoins, sans en remettre en cause l'architecture fondamentale. Les dynasties qui suivent ne modifient pas cette structure doctrinale ; elles en

ajustent l'usage, en fonction des conjonctures politiques, sociales et internationales. La sacralisation de l'imamat, la centralité du martyre, la hiérarchie savante et la mémoire de l'injustice deviennent des ressources politiques disponibles, tantôt activées, tantôt neutralisées, mais toujours intégrées dans les dispositifs de souveraineté, comme un langage prêt à l'emploi de la légitimation. La doctrine ne produit pas ses propres déplacements, elle est déplacée par les usages politiques qui s'en emparent, ce qui explique à la fois sa continuité formelle et la variabilité de ses fonctions historiques. Elle demeure stable dans sa forme, mobile dans ses usages.

L'intrusion des puissances impériales dans l'espace iranien ne touche pas la doctrine, elle en déplace brutalement les usages. Sous la pression des réformes, des ingérences étrangères et de la centralisation monarchique, le chiisme stabilisé reste un langage de légitimation, mais un langage que le pouvoir ne maîtrise plus entièrement. La doctrine demeure fixe, qu'elle soit activée, contournée ou neutralisée. Rien ne bouge dans sa structure, tout se déplace dans ses usages et selon les rapports de force. Elle devient un répertoire symbolique dont le pouvoir ne contrôle plus totalement les effets.

Sous les Pahlavi, la doctrine ne sert plus de soutien au pouvoir. Elle devient un élément à contenir, à réduire, à maintenir dans un cadre rituel strict. La modernisation autoritaire cherche à neutraliser sa portée politique tout en conservant quelques symboles utilisables dans le récit national de l'État. Ce confinement ne la fait pas disparaître ; il la détache du pouvoir, la laisse circuler en marge, la rend disponible. Elle demeure une ressource que le régime ne souhaite plus mobiliser, mais qu'il ne peut pas éliminer. Les pouvoirs successifs ne peuvent l'ignorer, car elle persiste dans l'imaginaire collectif même lorsqu'elle ne produit aucun effet politique direct. Elle ne façonne plus l'histoire politique du pays, mais elle continue de fournir un répertoire symbolique stable dont les usages varient selon les circonstances. Cette disponibilité rend possible la reconfiguration khomeyniste, une doctrine fixée, instrumentalisée, saturée politiquement jusqu'à devenir un système totalisant, non par rupture doctrinale mais par exploitation maximale de ses ressources symboliques.

De la doctrine stabilisée à la doctrine politico-religieuse

Le milieu religieux qui s'empare de la révolution de 1979 ne réactive pas une tradition doctrinale, il réinvestit une doctrine déjà stabilisée pour la convertir en dispositif politico-religieux totalisant. Le chiisme safavide avait fixé un cadre symbolique ; Khomeyni en modifie la fonction. Il ne prolonge pas la doctrine, il la déplace. Il ne restaure pas une essence, il impose un mode d'activation inédit du religieux, ajusté aux exigences d'un pouvoir en quête de souveraineté exclusive. La rupture ne porte pas sur les contenus, mais sur la manière de les mobiliser.

Le premier mécanisme de cette transformation est la politisation intégrale de la doctrine. La théologie de l'imamat, conçue comme une structure d'attente et d'absence, est convertie en principe d'action immédiate, en rupture avec les usages majoritairement quiétistes qui avaient prévalu pendant des siècles. L'autorité religieuse cesse d'être une instance d'interprétation, elle devient une instance de gouvernement. La figure du juriste, jusque-là limitée à la gestion du licite et de l'illicite, et à l'encadrement normatif des pratiques sociales, est redéfinie comme détenteur d'une souveraineté déléguée. La doctrine n'est plus un cadre de sens, elle devient une technologie du pouvoir, capable de produire directement des institutions, des normes politiques et des dispositifs coercitifs. Elle cesse d'être un langage pour devenir un instrument.

Le second mécanisme est l'extension de la sacralité au politique. Là où la période safavide avait sacralisé la figure du souverain, la pouvoir islamique sacralise l'ensemble de l'appareil étatique. Le Guide n'est plus seulement un représentant symbolique de l'Imam absent, il devient l'instance qui prétend actualiser la volonté divine dans l'ordre politique. Les institutions ne sont plus des médiations humaines, historiquement contingentes et juridiquement construites, elles sont présentées comme les formes nécessaires d'un ordre religieux. La sacralité cesse d'être verticale ; elle devient systémique, diffusée dans l'ensemble des structures de l'État et des dispositifs de pouvoir. Le politique se présente alors comme l'expression directe du sacré.

Le troisième mécanisme est l'appropriation de l'événement révolutionnaire. Les religieux requalifient la révolution après coup : ils la réinterprètent, la ritualisent, l'intègrent dans un récit qui efface ses acteurs initiaux et la convertit en ressource symbolique au service du nouveau pouvoir. Le nouveau pouvoir ne se limite pas à utiliser la doctrine, il la reconfigure pour se donner une profondeur théologique et neutraliser toute contestation au nom de la fidélité révolutionnaire. Le martyre devient un principe d'organisation sociale ; la justice, un critère de mobilisation ; la résistance, un impératif politique permanent. La doctrine n'est plus un héritage, elle devient un langage de pouvoir se réclamant de la révolution. Ce déplacement convertit une tradition religieuse en matrice idéologique, où l'image du religieux se renforce en s'adossant à une image révolutionnaire fabriquée après coup. L'événement est absorbé dans la doctrine, puis redéployé comme justification.

Le quatrième mécanisme est la centralisation absolue de l'autorité. Là où le chiisme stabilisé conservait une pluralité de centres savants, le pouvoir qui s'est emparé de la révolution de la révolution impose une unification doctrinale autour d'un seul pôle. La diversité des interprétations est disqualifiée comme menace pour l'unité du pouvoir, et assimilée à une déviation doctrinale ou à une dissidence politique. La hiérarchie savante est absorbée dans l'appareil d'État, reconfigurée selon des critères de loyauté plutôt que de reconnaissance savante. La doctrine cesse d'être un espace de débat pour devenir un espace de commandement, où l'interprétation prétendue légitime procède de l'autorité politique elle-même. L'autorité religieuse est recentrée, verrouillée, verticalisée.

Le cinquième mécanisme est la réécriture de la tradition par le pouvoir qui s'est emparé de la révolution. Ce pouvoir ne se présente pas comme une rupture, mais comme l'accomplissement d'un sens longtemps occulté, une construction idéologique qu'il érige en évidence originelle. Les innovations doctrinales sont formulées comme des restaurations ; les transformations, comme des fidélités ; les déplacements, comme des retours à l'essence. Cette réécriture produit une continuité imaginaire entre l'événement révolutionnaire et l'histoire sacrée, effaçant les discontinuités historiques et neutralisant la possibilité même d'une critique interne, permettant ainsi de naturaliser l'innovation politique. Elle fabrique un passé conforme aux besoins du présent.

Enfin, le sixième mécanisme est la mobilisation permanente. Dans le système politico-religieux instauré après la prise de pouvoir politique, la doctrine n'est plus seulement mobilisée pour légitimer le pouvoir, elle est utilisée pour produire un sujet, c'est-à-dire une forme spécifique d'individu politiquement conforme. Le croyant est redéfini comme acteur politique ; la piété devient une forme d'engagement ; la morale, un instrument de mobilisation et de surveillance sociale. La doctrine cesse d'être un simple cadre de légitimité, elle devient un dispositif de production du comportement, orientant les conduites, les affects et les pratiques quotidiennes dans un sens politiquement prescrit. Elle modèle les subjectivités autant que les institutions.

Ainsi, le pouvoir religieux ne se limite pas à réactiver le chiisme, il en modifie la structure. Il transforme une doctrine stabilisée en un système politico-religieux totalisant, dans lequel la distinction entre croyance, obéissance et participation politique tend à disparaître, où le religieux n'est plus un registre de sens, mais un opérateur de souveraineté. Le chiisme khomeyniste n'est pas la continuité d'une tradition, il est la reconfiguration d'une doctrine déjà instrumentalisée, poussée jusqu'à son point de saturation, adaptée aux exigences d'un pouvoir qui se présente comme révolutionnaire. Il constitue l'aboutissement d'un processus où la doctrine devient un appareil de domination.

Le chiisme est une religion et non une branche de l'islam

Dire que le chiisme est une branche de l'islam suppose une continuité doctrinale, une homogénéité théologique et une fidélité structurelle à l'islam diffusé par Mohammed[95]. Or rien, dans la configuration doctrinale du chiisme stabilisé, ne prolonge directement l'économie religieuse du message mohammadien. Le chiisme n'est pas une variation interne, il est le résultat d'un déplacement profond du centre de gravité religieux, d'une requalification des catégories fondamentales, et d'une recomposition des rapports entre

[95] La notion de «branche» relève d'une logique classificatoire interne à une tradition, tandis que la notion de «religion» décrit l'émergence d'un système symbolique autonome, doté de sa propre cohérence.

autorité, révélation et communauté. Il surgit de l'islam comme le christianisme surgit du judaïsme, par transformation, non par continuité.

Le premier écart est doctrinal. L'islam mohammadien repose sur une économie de la révélation close ; le Prophète est le sceau des prophètes, la révélation est achevée, et la guidance divine est transmise à la communauté par le texte et par la pratique. Le chiisme, au contraire, introduit une structure de médiation sacralisée continue ; l'Imam n'est pas un simple héritier spirituel, mais une instance de guidance investie d'une autorité qui, dans la pratique, excède largement le cadre théologique officiel. Dans de nombreux contextes chiites contemporains, notamment en Iran, en Irak, et dans les milieux où la piété populaire structure l'éducation religieuse, les Imams, en particulier Ali et al-Husayn, sont investis d'un statut fonctionnellement équivalent à celui d'un prophète, ils sont invoqués, priés, sollicités comme des figures capables d'intercéder, de protéger, de sauver. Leur nom précède celui de Mohammed dans les invocations, leur mémoire organise le calendrier rituel, et leur figure absorbe l'affect religieux.

Dans ces pratiques, l'Imam n'est pas un interprète ; il est institué comme l'instance qui produit, organise et stabilise le sens religieux. Ce statut ne repose pas sur un contenu originaire, mais sur des normes élaborées au fil de l'histoire de la communauté et progressivement naturalisées sous le nom de tradition. La clôture de la révélation laisse place à une continuité construite, et l'autorité doctrinale se déplace de Mohammed vers une lignée sacralisée chargée de générer et de valider le sens. Ce déplacement façonne la piété ordinaire, l'éducation religieuse, la prédication, les rituels de deuil et la hiérarchie des figures sacralisées. Il assure également la production d'une autorité durable, capable de se transmettre et de se reproduire, ce qui confère au chiisme une architecture institutionnelle distincte. Là où l'islam sunnite repose sur la clôture de la prophétie, le chiisme organise une médiation ininterrompue. Cette transformation ne reste pas théorique ; elle s'inscrit dans les pratiques cultuelles et sociales et donne naissance à un système religieux qui fonctionne comme une religion distincte.

Le second écart concerne l'autorité. Dans l'islam diffusé par Mohammed, l'autorité religieuse est distribuée, la communauté interprète, les savants argumentent, le pouvoir politique n'est pas sacralisé. Le chiisme stabilisé introduit une hiérarchie doctrinale structurée autour de figures investies d'une légitimité sacralisée. L'autorité n'est plus horizontale, mais verticale ; elle ne procède plus de la communauté, mais d'une chaîne de figures élues. Cette verticalité transforme la relation des fidèles à la tradition ; la légitimité ne s'évalue plus par la discussion ou le consensus, mais par la reconnaissance de la chaîne sacralisée. Ce passage d'une communauté interprétante à une élite sacralisée constitue un changement de régime religieux.

Le troisième écart touche à la figure fondatrice. Dans l'islam, Mohammed est un messager chargé de transmettre un texte qui le dépasse. Sa fonction n'est pas d'incarner le divin, mais de délivrer une parole qui s'achève avec lui. La révélation ne s'attache pas à sa personne,

elle s'attache au message. Sa mort ne crée pas un vide à combler, mais clôt un cycle prophétique et ouvre l'espace d'une communauté autonome, régie par un texte, une loi et une pratique. L'autorité religieuse ne se concentre pas dans une lignée, mais se distribue dans la communauté, dans l'effort d'interprétation, dans la circulation du savoir. Mohammed n'est pas le centre d'un culte, il est le point de passage d'une révélation close. Dans le chiisme, la figure fondatrice n'est plus Mohammed, mais Ali et sa descendance, érigée en lignée salvifique. Le centre symbolique se déplace, la mémoire religieuse ne s'organise plus autour de la prophétie, mais autour de la lignée. Cette centralité nouvelle transforme la structure religieuse et sociale, la légitimité se concentre dans la lignée, et la fidélité à la tradition devient identification à cette lignée plutôt qu'adhésion à un message clos. Ce déplacement n'est pas une divergence interne, c'est une refondation. Une religion qui change de centre fondateur change de nature.

Le quatrième écart concerne la temporalité religieuse. L'islam mohammadien est une religion de l'accomplissement, la révélation est donnée, la loi est établie, la communauté est instituée. Rien n'est en suspens, la souveraineté divine s'exerce à travers un texte clos et une communauté autonome. La temporalité est celle de l'application, non de l'attente. Le chiisme, au contraire, est une religion de l'attente. L'Imam absent (al-Mahdi chez les duodécimains, et Ismaïl, chez les Ismaïliens) n'est pas seulement une figure manquante, il est l'instance qui structure l'ordre temporel et la vie religieuse. Son absence n'est pas un vide, mais une forme de présence différée qui suspend la souveraineté. La justice n'est pas à réaliser dans l'histoire, elle est promise hors de l'histoire. La loi n'est pas appliquée dans sa plénitude, elle est interprétée en fonction d'une souveraineté qui n'est pas là. La communauté ne vit pas dans l'accomplissement, mais dans la préparation d'un retour.

Cette absence de l'Imam produit une absence de souveraineté. Dans l'islam mohammadien, le pouvoir politique est un espace profane, régulé mais non sacralisé. Dans le chiisme, la souveraineté légitime est située ailleurs, elle appartient à une figure inaccessible, retirée, invisible. Aucun pouvoir humain ne peut la remplacer sans usurpation, et toute autorité terrestre est subordonnée à cette souveraineté différée. La souveraineté est donc suspendue, différée, reportée à un avenir indéterminé. Cette suspension transforme la temporalité religieuse, l'histoire n'est plus le lieu de l'application de la loi, mais celui de l'attente d'une restauration. Ce passage d'une religion de l'accomplissement à une religion de l'attente constitue un changement de régime eschatologique. L'islam organise le présent ; le chiisme organise l'absence. L'islam structure la communauté autour d'un texte clos ; le chiisme structure la communauté autour d'une promesse ouverte. L'islam inscrit la souveraineté dans l'histoire ; le chiisme la retire de l'histoire. Ce déplacement temporel, qui reconfigure la relation entre loi, communauté et autorité, suffit à produire une autre religion.

Le cinquième écart touche à la théologie politique. L'islam mohammadien ne sacralise pas le pouvoir, il le régule. Le chiisme stabilisé, puis khomeyniste, sacralise la souveraineté en la

reliant à une figure tenue pour infaillible. Le politique devient une extension du religieux, et le religieux une technologie du pouvoir. Ce n'est pas une divergence interne, c'est une mutation structurelle. Une religion qui sacralise le pouvoir produit un autre rapport au monde que celle qui le désacralise.

Le sixième écart concerne les pratiques. La prière, le pèlerinage, la zakât, le jeûne, autant de rituels partagés avec l'islam originel, semblent communes, mais leur structure, leurs gestes et leur fonction changent profondément. Dans l'islam mohammadien, elles sont des obligations rituelles destinées à ordonner la vie religieuse. Dans le chiisme, elles sont reconfigurées, des gestes sont ajoutés, des formules sont modifiées, des temporalités sont déplacées. La prière inclut des variations gestuelles et des invocations spécifiques ; l'appel à la prière ajoute la mention d'Ali ; le jeûne peut suivre une datation différente ; les fêtes et les commémorations s'organisent selon un calendrier propre. Ces transformations, qui structurent le corps et le temps religieux, ne sont pas marginales, elles produisent un rapport au rituel, à la communauté et à l'autorité qui diffère radicalement de celui de l'islam mohammadien.

A cela s'ajoute un élément décisif, les pèlerinages chiites. Les visites aux mausolées des Imams, Najaf, Karbala, Kaẓimiyya, Machhad, Qom, fonctionnent comme des pèlerinages parallèles, parfois plus importants affectivement et rituellement que le pèlerinage à La Mecque. Ces lieux ne sont pas de simples sites de mémoire, ils sont investis comme des espaces de présence, de bénédiction, d'intercession. Le pèlerinage n'est plus centré sur un rite institué par Mohammed, mais sur des figures sacrées dont la tombe devient un lieu de médiation. Ce déplacement du centre pèlerin transforme profondément la géographie du sacré.

Dans le chiisme, les pratiques ne sont plus seulement des obligations, elles deviennent des marqueurs identitaires, des instruments de mémoire et des vecteurs de mobilisation. Le rituel n'est plus une simple pratique religieuse, il devient une politique du corps. Les processions, les flagellations, les rassemblements dans les *husseiniyya* (les lieux chiites de rassemblement), les récitations des lamentations, les mises en scène de la souffrance, les marches funéraires, les gestes de deuil collectif, autant de pratiques absentes de l'islam de Mohammed, organisent un rapport au sacré fondé sur l'émotion, la corporéité et la mémoire traumatique. Le corps devient le support d'une dramaturgie religieuse et d'une mémoire collective, au-delà de la simple obéissance rituelle.

La centralité du martyre, l'importance des commémorations, la théâtralisation de la douleur, la sacralisation des tombes et des lieux de mémoire introduisent un rapport au sacré qui n'existe pas dans l'islam mohammadien. Là où l'islam organise la pratique autour de la loi, le chiisme organise la pratique autour de la mémoire. Là où l'islam structure le rituel autour de l'obéissance, le chiisme le structure autour de la souffrance. Ce déplacement transforme la pratique religieuse en un dispositif identitaire, affectif et collectif, et suffit à produire une autre religion.

Le septième écart touche à la structure du salut. Dans l'islam mohammadien, le salut repose sur un rapport direct entre l'individu et Dieu : la foi, les œuvres, la sincérité, la droiture. Aucun intermédiaire n'est nécessaire. Le croyant répond devant Dieu seul ; la responsabilité est personnelle ; la relation est immédiate. La prophétie n'introduit pas une médiation permanente, elle transmet un message qui, une fois révélé, appartient à la communauté. Le salut est un acte sans intercesseur, sans lignée, sans figure sacrée. Dans le chiisme, cette structure est profondément transformée. Le salut ne dépend plus seulement de la foi et des œuvres, il dépend également de la fidélité à une lignée sacrée, de l'allégeance à des figures investies d'une fonction divine, et de l'intercession de l'Imam. La relation à Dieu n'est plus directe, elle est médiatisée par une chaîne de figures investies d'une fonction salvifique. L'amour d'Ali, la loyauté envers les Imams, la reconnaissance de leur statut, la participation aux rituels de deuil, la visite de leurs tombes, deviennent autant de conditions implicites ou explicites du salut. Le croyant ne se présente plus seul devant Dieu, il se présente accompagné d'une mémoire et d'une autorité sacrée.

Cette médiation n'est pas symbolique, elle structure la théologie du salut. L'Imam n'est pas seulement un guide ; il est un intercesseur. Sa souffrance rachète, sa mémoire purifie, sa présence protège. La fidélité à la lignée devient un critère de jugement. Le salut n'est plus un rapport vertical entre Dieu et l'individu, il devient un rapport triangulaire, où la lignée sacralisée occupe une place centrale. Ce déplacement transforme la nature même de la religion. Ce passage d'une pratique sans médiation à une pratique de la médiation constitue un changement théologique majeur. L'islam organise le salut autour de la responsabilité individuelle ; le chiisme l'organise autour de la fidélité à une lignée. L'islam fonde le salut sur la relation directe à Dieu ; le chiisme le fonde sur l'intercession d'une chaîne de figures. L'islam repose sur une économie du jugement ; le chiisme repose sur une économie de l'intercession. Ce déplacement suffit à produire une autre religion.

Ainsi, le chiisme n'est pas une branche de l'islam, il est une religion surgie de l'islam. Il ne prolonge pas la prophétie, il la reconfigure. Il ne prolonge pas la communauté, il la redéfinit. Il ne prolonge pas la loi, il la réinterprète. Il ne prolonge pas la révélation, il en déplace le centre. Comme le christianisme par rapport au judaïsme, il conserve des éléments, mais il les réorganise autour d'un autre principe, d'une autre temporalité, d'une autre figure fondatrice, d'une autre économie du salut. Ce surgissement n'est pas une rupture brutale, mais une transformation progressive, où des matériaux issus de l'islam sont recomposés pour produire une religion nouvelle. Le chiisme n'est pas l'islam, il est l'une des formes que l'islam a rendues possibles.

C'est dans cet espace de variabilité que s'inscrit l'invention du chiisme politique contemporain. Le pouvoir ne s'est pas appuyé sur la doctrine, il l'a remodelée. Il n'a pas appliqué une tradition, il en a produit une nouvelle. La religion politique n'est pas la continuité du chiisme ; elle en est la reconfiguration, rendue possible par la plasticité doctrinale et par la capacité du pouvoir à produire du sens. Le chiisme politique n'est pas né

d’un développement interne linéaire de la tradition, mais de sa relecture stratégique dans un contexte de crise politique et de recomposition étatique.

Bibliographie

Les ouvrages classiques et contemporains en langues arabe et persane portant sur l'islam ou le chiisme, ainsi que les nombreux articles de la presse internationale consultés, ne sont pas recensés dans cette bibliographie, car ils sont aisément accessibles en ligne. De même, les ouvrages de lecture complémentaire n'abordant pas directement la question du chiisme ne sont pas mentionnés ici. Egalement, bon nombre des ouvrages mentionnés ci-dessous sont consultables en ligne.

Abisaab, Rula, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London – New York, I.B. Tauris, 2015.

Abrahamian, *Ervand, Iran Between Two Revolutions*, Princeton - New Jersey, Princeton University Press, 1982.

Akhavi, shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran:* Clergy – State Relations in the Pahlavi Period, State University of New York Press, 1980.

Algar, Hamid, *Religion and State in Iran 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley-los Angeles, University of California Press, 1969.

Allsen, Thomas T., *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge University Press, 2001.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, University of Chicago Press, 1984.

Benoist-Méchin, *Histoire des Alaouites*, Paris, éd. Perrin, 1994.

Bomati, Yves, *L'âge d'or de la Perse : L'épopée des Safavides : 1501–1722*, Paris, éd. Perrin, 2023.

Chehabi, Houchang, *Iranian Politics and Religious Modernism*, London, I.B. Tauris, 1990.

Cole, Juan and KEDDIE, Nikki, *Shiism and Social Protest*, New Haven, Yale University Press, 1986.

Corbin, Henry, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, en 4 tomes, Paris, éd. Gallimard, 1991.

Crone, Patricia & Cook, Michael, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, 1977.

Delcambre, Anne-Marie, *Mahomet, la parole d'Allah*, Paris, éd. Gallimard, 1993.

Digard, Jean-Pierre, Hourcade, Bernard et Richard, Yann, *L'Iran au XXe siècle : entre nationalisme, islam et mondialisation*, Paris, Fayard, 2007.

Donaldson, Dwight M., *The Shi'ite Religion*, London, Luzac and Company, 1933.

Floor, Willem & Herzig, Edmund (sous la direction), *Iran and the World in the Safavid Age*, London – New York, I.B. Tauris, 2014.

Gasiorowski, Mark J., *U.S. Foreign Policy and the Shah: Building a Client State in Iran*, New York, Cornell University Press, 1991.

Halm, Heinz, *Shi'ism,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1942.

Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton University Press, 1997.

Jackson, Peter, *The Mongols and the Islamic World, From the conquest to conversion*, London, Yale University Press, 2017.

Jafri, Husain M. *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Oxford University Press, 2000.

Jambet, Christian et Amir-Moezzi Mohammad Ali, *Qu'est ce que le Shî'isme?*, Paris, Editions du Cerf, 2004.

Kurzman, Charles, *Historiography of the Iranian Revolutionary Movement, 1977-79*, in Iranian studies, vol 28, n°1, pp. 25-38, Cambridge university press, 1995.

Madelung, Wilferd, *The Succession to Muhammad*, Cambrige University Press, 1998.

Melville, Charles (sous la direction), *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, London – New York, published in association with the Centre of Middle Eastern Studies – University of Cambridge, 1996.

Milani, Abbas, *The Eminent Persians*, New York, Syracuse University Press, 2008.

Modarressi Tabataba'i, Hossein, *Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*, London, Ithaca press, 1983.

Morgan, David, *The Mongols*, Malden - Oxford, Blackwell Publishers, 1986.

May, Timothy, *The Mongol Art of War*, London, Pen and Sword Military, 2017.

Mazzaoui, Michel, *Safavid Iran and Her Neighbors*, University of Utah Press, 2014.

Mazzaoui, Michel, *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism, and the Ghulat*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1972.

Miquel, André, avec la collaboration d'Henry Laurens, *L'Islam et sa civilisation*, Paris, éd. Armand Colin, 1990.

Newman, Andrew J., *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London – New York, I.B. Tauris, 2009.

- *The Formative Period of Twelver Shi'ism Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, London / New York, Routledge, 2000.

Motzki, Harald, *Hadith: Origins and Developments,* London / New York, Routledge, 2004.

Keddie, Nikki, *Religion and Rebellion in Iran : the Tobacco protest of 1891-1892*, London, 1966.

Ouardi, Hela, *Les derniers jours de Muhammad*, Paris, éd. Albin Michel, 2017.

Puech, Henri-Charles (sous la direction d'), *Histoire des Religions*, Encyclopédie de la Pléiade, en trois volumes, Paris, éd. Gallimard, 1976.

Rajaee, Farhang, *Islamic values and world view : Khomeyni on man, the state, and international politics*, Lanham, New York, London, University Press of America, 1983.

Richard, Yann, *L'islam chi'ite*, Paris, éd. Fayard, 1991.

- *L'Iran: De 1800 à nos jours*, Paris, éd. Flammarion, 2025.

Rizvi, Kishwar, *The Safavid Dynastic Shrine: Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran*, London, I. B. Tauris & Co Ltd, 2011.

Rodinson, Maxime, *Mahomet*, Paris, éd. du seuil, 1994.

- *La fascination de l'Islam*, Paris, éd. La découverte/presses pocket, 1993.

Rogan, Eugene, *The Arabs, A History*, London, Penguin Books, 2009.

Roux, Jean-Paul, *Histoire de l'Empire mongol*, Paris, éd. Thallandier, 2025.

- *Histoire des turcs, deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, Paris, éd. Fayard, 2000.

Shamsy El. Ahmad., *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual*, New York, Cambridge University Press, 2013.

Ternon, Yves, *Empire ottaman, le déclin, la chute, l'effacement*, éd. du Félin, 2005.

Savory, Roger, *Iran Under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Table des matières

Planification : p. 2

La fabrication de l'histoire et le façonnage de la mémoire

Cadre historiographique

Le chiisme comme phénomène historique

Du mythe au système : genèse d'une doctrine

Méthode de travail
Points de repères, généalogie des tribus et personnages

Déconstruction I : La scénarisation du passé, p. 14

Le choix difficile de la succession
Le refus d'allégeance
Antagonisme et rivalité
Ali et la scission des kharidjites
L'avènement umayyade
De Karbala aux révoltes anti-umayyades
Les contestations et la fiabilité des récits traditionnels
Anatomie des milieux et des récits

Déconstruction II : Archéologie d'une tradition introuvable, p. 36

L'ascension et la chute des bouyides
Une lecture critique des sources imamites
XIe-XIIIe siècles, sous les Seldjoukides
Une analyse matérialiste et critique
La chute des Seldjoukides et la domination des Mongols
La fabrication du passé sous la domination mongole
Une anomalie structurelle
Fragmentation de l'Empire mongol et recomposition du pouvoir

Déconstruction III : La fabrique des illusions historiques, p. 67

Qui sont les Safavides ?
Pourquoi une origine religieuse alide ?
Repères historiques
Ismaïl Ier (r. 1501–1524) : la mobilisation antagoniste
Tahmāsp Ier (r. 1524–1576)
De Tahmāsp à Abbas Ier, entre discontinuités et reconstructions rétrospectives
Abbas Ier (r. 1587–1629) : la normalisation doctrinale et l'encadrement du religieux
Fragilisation, normativité religieuse et désarroi perse
La chute des Safavides : quand le normatif survit au politique
Contexte historique et recomposition du pouvoir de l'après-Safavides

Déconstruction IV : La systématisation du doctrinal chiite, p. 90

Érosion structurelle du pouvoir qadjar (env. 1848–1925)
Comment la pensée politico-religieuse prend-elle sa forme moderne ?
Les forces qui minent le régime qadjar
La Révolution constitutionnelle (1905–1911)
La souveraineté disputée : loi, dynastie et autorité religieuse
La guerre des normes : religion, loi et souveraineté
La forme sans la force
De l'épuisement à la chute
Le coup d'État de 1921 et l'émergence du pouvoir pahlavi

Déconstruction V : Reza Phalavie, la reconstruction et la chute, p. 113

Décomposition et recomposition
Réactivation du champ religieux et gestion impériale de la stabilité (Iran-Irak)
La nationalisation du pétrole, Mossadegh et la clôture impériale de la souveraineté

Déconstruction VI : Khomeyni, la fabrication du mythe, p. 126

1963–1979 : Les premiers pas de la manipulation
L'origine de Khomeyni (Qui est Khomeyni ?)
Khomeyni à Najaf
Le contexte révolutionnaire en Iran et le départ de Khomeyni vers la France
Le retour en Iran
La prise de l'ambassade : l'autonomisation par la rupture
La construction politico-religieuse de l'autorité de Khomeyni

Réflexion finale : Deux religions : islam et chiisme, p. 154

La plasticité des doctrines religieuses
La fabrication d'une religion politique
Le cas spécifique du chiisme
Comment la doctrine a été institutionnalisée
De la doctrine stabilisée à la doctrine politico-religieuse
Le chiisme est une religion et non une branche de l'islam

Bibliographie, p. 173